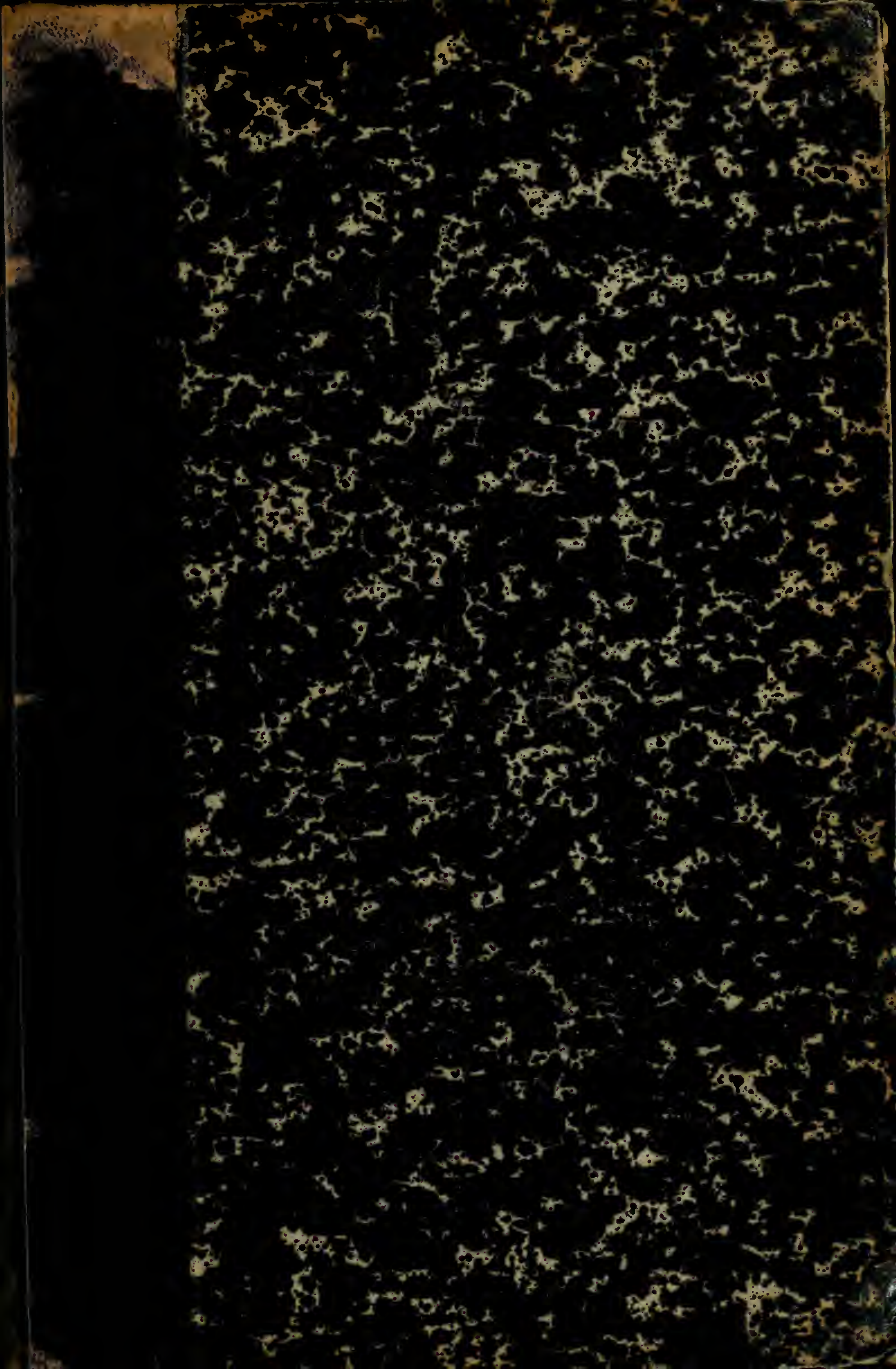
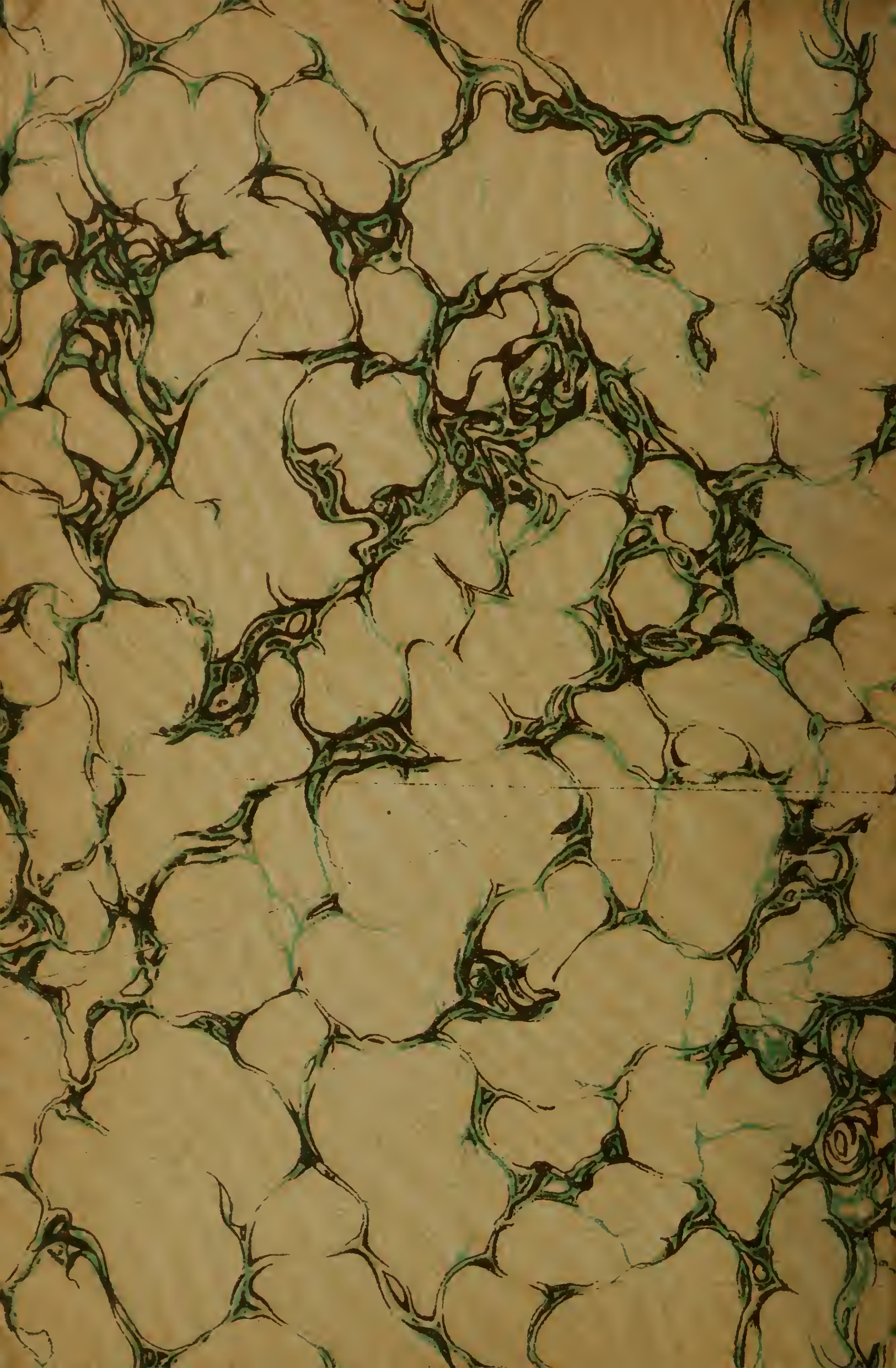
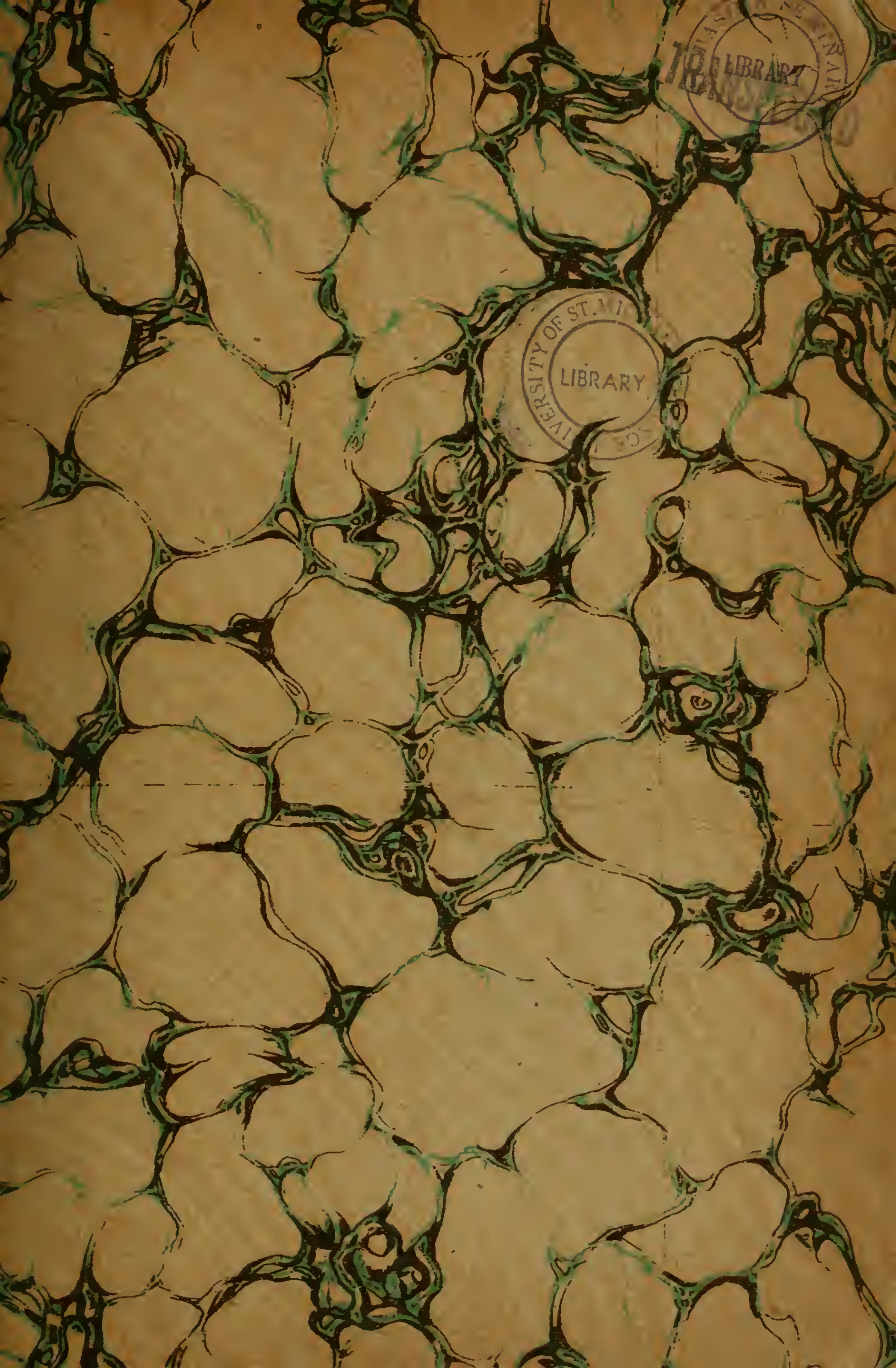





LIBRARY
LIBRARY

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

MM. C. BABUT, pasteur à Nîmes.
C. BOIS, professeur à la Faculté de théologie de Montauban.
F. BONIFAS, professeur à la faculté de théologie de Montauban.
R. HOLLARD, pasteur à Paris.
F. LICHTENBERGER, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.
J. MONOD, professeur à la faculté de théologie de Montauban.
E. DE PRESSENSÉ, pasteur à Paris.
A. SABATIER, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg.

1re ANNÉE

—

N° 1. — Mars 1870

SOMMAIRE

PARIS
BUREAU DE LA REVUE THÉOLOGIQUE
58, RUE DE CLICHY

—

1870

REVUE THÉOLOGIQUE

DE L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI [1]

—

Messieurs,

Je ne choisis pas mon sujet : il m'est imposé par l'événement qui met en fête la population nîmoise et qui préoccupe tous les peuples civilisés, par l'auguste assemblée qui se réunit aujourd'hui dans la basilique de Saint-Pierre, à Rome. La question d'autorité se dresse entre catholiques et catholiques. Les uns ne voient rien ici-bas au-dessus des conciles œcuméniques, et y tiennent comme à un contre-poids nécessaire du pouvoir aisément excessif du chef de la hiérarchie. D'autres, moins soucieux de leurs vieilles franchises que d'uniformité, conféreraient volontiers au pape l'infaillibilité personnelle. D'après ces ultramontains, le saint-père, modifiant une parole tristement célèbre, pourrait dire : *L'Eglise, c'est moi!* Ce serait le couronnement de l'édifice. On doit logiquement en arriver là, quand on proclame déjà l'audacieux adage : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* Or chacun sait que Petrus et Pie IX, c'est la même chose. — Quoi qu'il en soit de ces deux tendances qui se partagent les sectateurs du romanisme, la question d'autorité surgit, plus grave, entre le catholicisme d'une part et le protestantisme de l'autre. Qui faut-il écouter,

(1) Conférence prononcée à Nîmes, le mercredi 8 décembre 1869, jour de l'ouverture du concile.

l'Eglise ou la Bible? voilà le fond du débat. — Mais il y a plus. Le protestantisme a moins que jamais l'air d'une unité. Non-seulement il demeure divisé en grandes confessions nationales, non-seulement de fréquentes dissidences ont enlevé aux Eglises d'Etat bon nombre de leurs fils, mais ces Eglises officielles cachent, ou plutôt laissent voir, sous une uniformité menteuse, deux partis irréconciliables se livrant une guerre acharnée. Dans le même cadre, ce sont, comme on l'a dit, deux religions en présence. Ce sont, par conséquent, deux autorités rivales.

Elargissons le cercle. Un trait me frappe comme caractérisant la société contemporaine : c'est l'affaiblissement du principe d'autorité. En matière religieuse jamais, du moins depuis l'avénement du christianisme, le doute n'a été si universel et si radical. Les dieux s'en vont, avec les faux le véritable. Voltaire riait des miracles et combattait le Christ; mais il croyait en Dieu et lui élevait un temple à Ferney. Maintenant l'auteur de la *Vie de Jésus* ne se contente pas de coucher son héros sur le lit de Procuste de l'humanité pécheresse : il évide, il subtilise si bien l'idée de la Divinité qu'on ne sait plus ce qu'il en reste. Ou plutôt il n'en reste rien. En effet, quand M. Renan condescend à nous donner sur ce grand sujet une explication saisissable, il nous enseigne qu'il n'y a ni dans les cieux ni sur la terre d'esprit supérieur à l'homme. Le plus grand génie de son époque est le vrai roi de l'univers. J'en conclus que les plus ardents admirateurs de l'illustre membre de l'Institut doivent le regarder provisoirement comme l'Etre suprême.

Est-il besoin de rappeler que dans l'ordre civil et politique les autorités ne sont pas moins ébranlées? Les ouvriers se mettent en grève et se coalisent contre les patrons. On est en train de faire bonne justice du droit divin. Les rois s'en vont aussi vite que les dieux, et il était réservé à notre siècle de donner l'étrange spectacle d'un trône vacant où nul ne veut s'asseoir.

Oui, dans tous les domaines, un souffle révolutionnaire agite les esprits. L'autorité perd son prestige, et ceux qui le prennent le plus haut avec elle sont souvent des talents éminents et de généreux caractères. La société cherche, pour s'y asseoir, une base plus solide et plus large. On est las de toutes les fictions, de toutes les servitudes. On réclame de toutes parts des droits longtemps méconnus, les vraies conditions d'une société d'hommes libres.

Nous ne le flétrirons pas, Messieurs, ce vœu du dix-neuvième siècle. A nous aussi, elle nous est apparue, le front resplendissant d'une majesté divine, cette vierge austère et douce qui se nomme *la Liberté*. Nous la voyons avec une sympathique émotion briser en Amérique les fers du nègre, et mettre fin aux effets de l'antique anathème prononcé sur les descendants de Cham, partout relever la femme à son rang de compagne et d'égale de l'homme, abolir les abus, réparer les injustices, contrôler les pouvoirs, apaiser les colères, préparer, en un mot, cette terre promise où la justice habitera. Mais la liberté n'est pas la licence. *Liberté* et *autorité*, voilà les deux pôles entre lesquels gravite notre vie morale. Gardons-nous de les perdre de vue. Il importe de préciser ces deux principes et de les pondérer l'un par l'autre. Ils ne sont opposés qu'en apparence. Au fond, l'autorité légitime respecte notre liberté, et la liberté bien entendue, loin de consister dans l'absence de toute règle, se soumet spontanément aux pouvoirs dont elle reconnaît les droits.

Dans le domaine religieux, dans lequel nous nous renfermerons, quelle est l'autorité qui se présente à nous avec des garanties suffisantes? Cette question est grosse de conséquences éternelles, au dire des croyants; en tous cas, pour cette vie, elle implique toute une manière de penser et d'agir. Chaque religion la résout à sa façon. Je me bornerai, ce soir, à soumettre à un examen impartial les quelques autorités qui, en France et au moment actuel, peuvent attirer nos esprits. Je n'ignore point l'extrême difficulté du problème, qui ne s'offre plus sous une face aussi simple qu'aux jours de la Réforme. En tentant de le résoudre, je risque fort de vous paraître téméraire, et je sens le premier ma faiblesse. Toutefois il n'est jamais inutile de réveiller l'attention sur ces hautes matières. J'ose donc, Messieurs, réclamer votre bienveillance, et cela d'autant plus que mon champ a été moins exploré, et prête davantage au vague et à la diversité des opinions.

Les autorités qui, en matière de foi, se disputent notre respect se rangent naturellement sous deux chefs : les *internes* et les *externes*. Les internes sont la raison et la conscience; les externes la Bible, la tradition, l'Eglise, la nature.

Elles nous arrêteront un temps très-inégal.

A. AUTORITÉS INTERNES.

I. *La Raison.*

La raison est la faculté de connaître, de porter des jugements, de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste. Influencée par notre éducation, notre milieu, elle ne l'est pas moins par nos passions. Loin de rester dans son rôle de juge impartial, il n'est pas rare qu'elle soit réduite à remplir les fonctions d'un avocat suborné, et à recourir aux arguments spécieux d'une rhétorique sophistique. Mais, là même où elle ne se trompe pas, souvent elle ignore. Comme notre vue ne perçoit distinctement les objets que jusqu'à une certaine distance et dans certaines conditions, ainsi notre œil intellectuel ne peut ni pénétrer toutes les obscurités du monde où nous sommes, ni nous fournir l'idée adéquate d'un monde supérieur. Et si je crois volontiers que notre raison, se développant et s'enrichissant sans cesse, finira par sonder et comprendre toutes les choses terrestres, je ne puis me figurer que par elle-même elle réussisse jamais à contempler sans voiles les réalités invisibles. En tous cas, aucune religion, que je sache, ne s'est contentée de cette autorité. La philosophie, qui l'a prise pour base unique, nous offre une expérience singulièrement peu encourageante. Je ne prétends pas qu'on ait pensé en vain depuis les premiers philosophes jusqu'à nos jours. Mais enfin, dans ces hauts domaines qu'explorent en commun la philosophie et la religion, quelles certitudes les libres penseurs ont-ils conquises par un si long travail ? Et parmi ces progrès lesquels peuvent être attribués au seul exercice de la raison ? Si je ne m'abuse, le compte en serait bientôt fait.

Non-seulement je repousse la raison comme autorité *religieuse*, mais je lui conteste le titre d'*autorité*, à moins que nous ne le donnions à une raison impersonnelle, abstraite. Quant à notre raison individuelle, concrète, conditionnée par les circonstances, nous soumettre à elle, c'est être indépendants, autonomes, car incontestablement notre raison c'est nous-mêmes.

Je n'ai certes aucune envie de déprécier la raison. Je voudrais la voir mieux obéie de tant de gens qui se croient philosophes par le seul fait qu'ils répudient toute croyance. Ceux qui l'écou-

tent deviennent meilleurs et plus pieux. On ne saurait l'exercer trop et y être trop fidèle. Seulement on peut abuser de cet admirable instrument dont nous a doués le Créateur. Là est aujourd'hui le grand danger. On force la raison à franchir ses limites naturelles; on lui fait porter des jugements sur des sujets qu'elle ne peut suffisamment connaître; là où elle ne voit qu'obscurité, on veut qu'elle prononce qu'il n'y a rien. De ce qu'elle ne comprend pas le miracle elle doit conclure à son impossibilité. Une récente conférence (1), remarquable par sa puissance dialectique, vous a permis, Messieurs, d'apprécier un tel procédé. Que penseriez-vous d'un aveugle-né qui contesterait l'existence de la lumière? De ce qu'il ne la voit pas il n'a pas le droit de déduire que d'autres ne peuvent la percevoir au moyen du sens dont il est privé. C'est là de la logique élémentaire. Certainement un des premiers devoirs de la raison, c'est de constater ses bornes. Qu'elle soit modeste, il lui restera un assez beau rôle. S'il lui sied d'accepter ce qui la dépasse, elle a le droit de repousser tout ce qui la contredit. Elle nous sert ainsi à nous former une religion raisonnable, seule capable de satisfaire aux besoins de l'homme moderne. Elle peut rendre d'inappréciables services partout où l'on réclame encore la foi aveugle pour des dogmes irrationnels et des mystères sans preuves. Si elle n'est pas à nos yeux l'autorité religieuse, elle en est l'indispensable contrôle. Gardienne vigilante placée à la porte de notre esprit, elle a mission de ne laisser entrer et s'établir que les notions en harmonie avec les grands principes dont elle est dépositaire.

II. *La Conscience.*

Qu'est-ce que la conscience? Fréquemment on appelle de ce nom une de nos facultés, le *sens moral*. Supérieure à la raison, elle en est alors proche parente; aussi les confond-on sans scrupule. J'emprunterai, sur la conscience, quelques lignes à un homme qui l'a connue de près, et qui, grand chrétien et penseur de génie, est le véritable père de la nouvelle théologie évangélique de langue française (2).

(1) *Le Surnaturel,* par M. le pasteur Ch. Babut.
(2) Voir l'*Esprit d'Alexandre Vinet*, par M. Astié, *passim.*

« La conscience, dit *Alexandre Vinet,* élément mystérieux et divin de notre être, élément inséparable de notre nature, élément que rien n'explique, mais que tout atteste, la conscience est ce principe moral qui nous presse d'agir conformément à notre persuasion, et qui nous condamne lorsque nous agissons d'une manière contraire à cette persuasion; c'est, pour ainsi dire, le ressort de l'homme moral. »

« La conscience, dit-il ailleurs, n'est que l'empreinte subsistante et ineffaçable d'une puissante main qui, après nous avoir pressés, s'est retirée de nous, ou plutôt d'entre laquelle une force ennemie nous a arrachés; la main est absente, l'empreinte reste. »

Pour ma part, j'incline à croire que le sens moral n'est pas toute la conscience, qu'il n'en est que le lieu et l'instrument. La conscience est, me paraît-il, la voix de Dieu en nous, Dieu lui-même invitant ses créatures à se soumettre à sa volonté sainte. Tel est, au fond, l'avis de Vinet. « La conscience, dit-il explicitement, la conscience n'est pas *nous*, elle est *contre nous*, elle est donc *autre que nous*. Si elle est autre que nous, elle ne peut être que Dieu. » En effet, en nous imposant la notion de devoir, elle nous fait conclure à l'existence d'une loi et d'un législateur.

Cette voix secrète, qui nous parle à tous en maîtresse, qui mord et remord le coupable triomphant, qui répand une joie céleste dans le cœur des martyrs, qui se met fièrement au-dessus des lois humaines, cette conscience, Messieurs, est apparemment une autorité.

Mais quelle est la *nature* de cette autorité? Sa nature est toute morale. La conscience ne nous apprend rien; seulement, entre plusieurs chemins qui s'ouvrent devant nous, elle nous fait sentir l'obligation de choisir celui du bien, de la vertu. En toute rencontre, elle nous incite à mettre notre vie en accord avec nos lumières, à triompher de notre orgueil, de nos goûts sensuels, de notre lâcheté, pour réaliser, quoi qu'il en coûte, les plus nobles aspirations de notre nature. « La conscience est la racine de toute moralité. » (Vinet.) A supposer que ce feu divin s'éteigne, nous perdons à l'instant notre dignité d'hommes, nous tombons sous l'empire de passions fatales, nous ne sommes plus que les premiers des animaux. Nous ne pouvons faire mieux que d'obéir à notre conscience, ni pis que de divorcer avec elle. L'harmonie plus ou moins complète avec cette grande inconnue détermine

le degré que nous occupons sur l'échelle des êtres moraux. Bon gré, malgré, nous estimons toute conduite consciencieuse, quelles que soient les erreurs de jugement qui s'y manifestent. On se souvient de cette pauvre vieille (je ne garantis pas l'anecdote) apportant son petit fagot au bûcher de Jean Huss, et de l'exclamation charitable du vaillant hérétique : *O sancta simplicitas!* (sainte simplicité.) L'intelligence de cette fanatique était plus coupable que son cœur. Que si, entraînés par nos appétits, nous menons une vie inutile et dissolue, une équité native nous force à admirer les actes héroïques, les vertus austères et les carrières d'obscur dévouement; que dis-je? à juger plus ou moins comme ils le méritent et nous et ceux qui nous ressemblent.

Comme la religion se ramène à la morale, la conscience est également le fondement de toute religion. J'y vois le rocher unique sur lequel on a élevé, avec un succès divers, l'édifice des systèmes religieux. S'ils ont pu s'établir, c'est parce que, chacun en son lieu et à son heure, ils répondaient aux désirs de la conscience. En retour, les prescriptions les plus spéciales de chaque culte deviennent, pour ses véritables sectateurs, des devoirs que la conscience assimile à ceux de la morale naturelle. Nous pouvons donc le dire : en religion, tout part de la conscience et tout aboutit à la conscience. Laissons encore parler l'éminent professeur de Lausanne, dont la voix, depuis longtemps muette, devient toujours plus populaire et vénérée dans cette France qu'il n'a jamais habitée. « En matière religieuse, la véritable autorité, la véritable raison générale, c'est la conscience, immuable, inextinguible, uniforme, identique, laquelle, sitôt réveillée, parle à tous également de responsabilité, de péché et de condamnation. »

Mais j'entends élever une objection. Vous oubliez, me dira-t-on, les *variations* de la conscience. Chez les païens, elle consacre le mensonge, le vol, la débauche, le meurtre des vieillards par leurs enfants, les sacrifices humains et les plus infâmes pratiques. Passez le fleuve, autre conscience! « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà! » Singulière autorité que cette voix intérieure, mobile et capricieuse comme la girouette! Vous voulez donc bâtir sur le sable mouvant!

Je réponds : Il est indéniable que ces divergences dans l'appréciation du bien et du mal ne se produisent de siècle en siècle, de pays en pays, d'un individu à l'autre, et souvent dans la même personne d'une phase à l'autre de son développement.

Voilà la concession dans toute sa franchise : passons aux restrictions et aux explications.

D'abord ces différences ne sont que graduelles. Prenons un exemple. La polygamie n'est pas le contraire de la monogamie, car toutes deux condamnent la polyandrie, protégent la pudeur, fondent et consacrent la famille. C'est la même loi, la loi du mariage, plus ou moins distinctement perçue. Les sauvages eux-mêmes ne prennent pas en théorie la défense de la polygamie. Ils considèrent les monogames comme des prodiges de vertu, témoignant ainsi qu'ils ont un souvenir confus des intentions du Créateur concernant l'union indissoluble de l'homme avec une seule femme. Je pourrais ajouter que dans nos pays soi-disant chrétiens la polygamie, abolie de droit, n'est que trop commune de fait, et cela dans des conditions qui ne nous permettent pas de nous vanter, et de statuer une contradiction entre la conscience bassoutote et celle de nos concitoyens. Ce qui varie, c'est notre connaissance, c'est notre loi, traduction souvent très-falsifiée de l'immuable loi de Dieu. Notre conscience est plus ou moins éclairée, plus ou moins tenue en éveil, mais elle reste une, inaltérable dans son essence. Lampe divine, elle brûle toujours de sa flamme blanche et pure dans le sanctuaire de notre âme; mais nos erreurs et nos passions s'interposent comme des verres colorés ou opaques entre elle et nous. Ce n'est pas sa faute, c'est la nôtre, si ses jugements sont affaiblis et faussés.

Ce point de vue jette du jour sur les faits les plus embarrassants. On enseignait au jeune Spartiate à dérober à ses camarades quelque portion de leur frugal repas. Est-ce à dire qu'on voulût en faire un voleur? Non certes. Ce singulier détail d'une éducation stoïque avait pour but d'exercer les garçons à l'habileté, aux ruses de guerre. Et comment se rendre capable de bien piller ses ennemis, — ce qui n'est pas trop sévèrement réprouvé par notre conscience moderne, — si ce n'est en se faisant la main aux dépens de ses concitoyens? Ainsi la notion de la propriété est oubliée, atténuée, mais non détruite et remplacée par son contraire. Son contraire, ce serait le fameux principe : la propriété c'est le vol. Mais qui l'a sérieusement admis?

Un seul exemple encore. L'immolation de victimes humaines peut être citée comme une des plus épouvantables aberrations

de la conscience. Pourtant, un instant de réflexion nous le fait sentir, ceux qui sacrifiaient leurs enfants aux faux dieux n'avaient nulle intention de nier la sainteté de la vie humaine, de commettre un assassinat ; ils exprimaient seulement, d'une façon en harmonie avec leur barbare état social, les vraies et profondes idées que nos fautes nécessitent une expiation, et que la Divinité prend plaisir aux offrandes qui nous sont les plus chères.

Je repousse donc le reproche de variabilité qu'on adresse à la conscience. Elle demeure pour l'individu la première, la plus immédiate, la plus indiscutable autorité. C'est elle qui dirigeait Socrate et le rendit si supérieur à ses contemporains, elle qu'il appelait *son Génie.*

Elle est notre souveraine ; malheureusement ses ordres nous sont transmis par des messagers infidèles. Nous devons donc, non-seulement l'écouter avec le respect le plus scrupuleux, mais encore écarter toutes les influences qui pervertissent cet oracle intérieur et employer toutes les ressources de nature à lui rendre son infaillibilité primitive. Si jamais elle rencontrait dans une personnalité humaine une volonté parfaitement droite, son autorité serait absolue dans ses applications comme dans son origine, et se confondrait avec l'autorité de Dieu. Dès lors l'étude de cette vie sainte serait le meilleur moyen dont nous pussions user pour rectifier nos propres notions morales, comme pour régler sa montre on va regarder l'heure marquée par le soleil.

B. Autorités externes.

1. La Bible.

Des autorités externes la Bible est la première chronologiquement. Remise en lumière au seizième siècle, elle a fait la Réformation. Aujourd'hui encore elle est la source et la règle de la foi protestante. Mais à quel titre est-elle pour nous l'autorité? Ce titre, c'est l'*inspiration.* Les écrits de la Bible sont le produit d'une action du Saint-Esprit. C'est Dieu qui nous parle par des organes humains. Ils nous enseignent, non leurs opinions erronées, leurs hypothèses aventureuses, mais la révélation

dont ils ont été faits les hérauts. Ils nous transmettent la parole de Dieu.

Cette prétention peut sembler excessive. Deux voies s'ouvrent devant nous pour nous assurer si elle correspond à la réalité : la preuve historique et la preuve mystique.

La *preuve historique* est multiple. Elle embrasse tous les arguments tendant à nous convaincre que les divers écrits bibliques sont authentiques, qu'ils nous sont parvenus dans un état suffisant d'intégrité, qu'on a eu raison de les faire entrer dans le *canon*, ou recueil des livres normatifs pour la foi. Nous sommes ici sur le terrain de la critique. Je ne puis songer à parcourir ce vaste champ exploré dans notre siècle avec plus d'ardeur et de science que jamais. Mais, reconnaissons-le franchement, la critique sacrée est légitime et doit être bienfaisante en dernière analyse. Seulement nous avons le droit de demander qu'elle soit pratiquée avec sérieux, sans préjugé dogmatique. Il est vrai qu'elle a, depuis un certain nombre d'années, affirmé bien des choses surprenantes et inquiété beaucoup de croyants. Ainsi des savants ont prétendu signaler dans l'un et l'autre Testament des inexactitudes, des erreurs de chiffres, de dates, de noms propres, de géographie, des contradictions de détail. Ils ont rendu suspects des livres entiers. Que faire en présence de ces assertions singulièrement multipliées? Examiner candidement chaque difficulté....., et avouer, s'il y a lieu. Nous qui croyons à la Bible, nous avons aussi à nous prémunir contre un *à priori* qui a pris cours dans une certaine théologie. On estime ne pouvoir être sûr de la vérité de l'Evangile que sur la foi d'un recueil infaillible et divin jusque dans ses moindres détails. Il faut dès lors que la Bible ait ce caractère. Cette hypothèse, des plus contestables, érigée en dogme ôte toute liberté vis-à-vis des recherches historiques et fausse nécessairement le coup d'œil. Persuadés que leur salut repose sur l'infaillibilité littérale et pour ainsi dire mathématique des Ecritures, les fidèles de cette école, généralement peu accoutumés aux méthodes rigoureuses de la science, sont bien décidés d'avance à ne reconnaître dans tout le saint volume ni faute ni tache d'aucune sorte. Cette attitude, qui s'imagine être respectueuse envers la parole de Dieu, est prétentieuse et rationaliste au premier chef. Comment osez-vous déclarer superbement, sur l'unique base de votre faible intelligence, ce que la Bible *doit être*? Considérez donc ce qu'elle

est : voilà le seul procédé à la fois respectueux et vraiment philosophique. Elle est sans doute telle que Dieu l'a voulue, telle qu'il nous la fallait. — Eh bien, une impartiale étude nous amène-t-elle à repousser tous les résultats de la critique ou à en admettre quelques-uns? Je me prononce pour la dernière alternative, d'accord en cela avec Calvin, trop négligé dans notre siècle. Ainsi, à l'occasion d'une citation de Matthieu, XXVII, 9, — *Alors fut accompli ce dont il avait été parlé par Jérémie le prophète :* — « Je confesse, remarque-t-il, que je ne sais comment le nom de Jérémie s'est ici rencontré, et ne m'en tourmente pas fort. Certes, la chose montre d'elle-même qu'*on s'est abusé* en mettant le nom de Jérémie pour Zacharie; car, en Jérémie, on ne trouve point ce propos, ni chose qui en approche. » Ailleurs il admet sans scrupule que saint Luc a pu emprunter au *commun bruit*, c'est-à-dire à la tradition, un fait qui, à en juger par l'Ancien Testament, était sans fondement historique. — Dans le discours d'Etienne, au livre des Actes, Calvin avoue la confusion évidente entre le champ de Macpéla acquis par Abraham et celui de Sichem acheté par Jacob aux enfants d'Emmor. « On voit bien clairement, dit-il, qu'*il y a eu faute au nom d'Abraham.... Et pourtant* (en conséquence) *il faut corriger ce passage.* » Ainsi jugeaient les réformateurs. Conservons la même liberté. Contrôlons sans doute les affirmations, souvent tranchantes, légères, exagérées, insoutenables, de la critique; mais si elles nous paraissent fondées, recevons-les loyalement et sans peur.

J'en dis autant de ce qui concerne l'authenticité des divers livres et leur admission dans le canon. Les écrits des deux Testaments sont-ils de la plume des hommes auxquels on a coutume de les attribuer? Réalisent-ils les conditions en vertu desquelles on a cru devoir leur faire prendre place dans notre recueil? Aucune théorie préconçue n'empêche Calvin d'examiner ces questions. Il reconnaît que l'épître de saint Jacques « n'a pas été reçue sans débat et difficulté. » « Et encore aujourd'hui, ajoute-t-il, il y en a de ceux qui n'estiment pas qu'on la doive tenir pour Escriture authentique. Toutefois, de ma part, *pour ce que je ne vois cause qui soit suffisante pour la rejeter*, je la reçois volontiers et sans en faire difficulté quelconque. » Luther, on le sait, était plus téméraire : il repoussait cette belle épître, et la flétrissait du nom d'*épître de paille,* la croyant, bien à tort, en contradiction avec la doctrine de saint Paul sur la justification par

la foi (1). — Quant à la seconde épître qui se donne comme de saint Pierre, Calvin hésite sur son authenticité, partant sur sa canonicité. Il conserve l'épître aux Hébreux, tout en n'estimant pas que Paul en soit l'auteur. — Vous le voyez, Messieurs, l'idée d'un canon miraculeux était inconnue des réformateurs. Tout en croyant que la providence divine a veillé à la conservation et à la réunion des écrits bénis qu'elle destinait à transmettre jusqu'aux dernières générations humaines les enseignements révélés, ils ne pensent pas que le canon ait été jamais irrévocablement fermé. Formé peu à peu par les croyants, il appartient aux croyants de le réviser sans cesse (2). Le théologien ne relève pour cela que de sa conscience scientifique et de Dieu, quitte à n'être pas suivi par ses collègues et par l'Eglise.

D'ailleurs, nous le proclamons avec joie, les immenses et retentissants travaux de la critique moderne n'ont abouti ni à exclure définitivement du recueil biblique aucun des livres que nous sommes accoutumés d'y voir, ni à faire subir à l'un de ces écrits aucune modification compromettante pour la foi orthodoxe.

De ce que nous venons de dire il résulte toutefois que la preuve historique est un chemin peu sûr pour constater l'inspiration. Cette inspiration ne peut pas se démontrer scientifiquement. Tout ce que la critique peut faire, c'est de prouver l'authenticité, la véracité, la haute valeur des écrits. A elle seule, elle ne constatera pas d'une façon irrécusable le souffle divin qui anime ces pages et leur donne une vie unique, incomparable.

Force nous est de recourir à ce que j'appelle la *preuve mystique*. Elle consiste dans l'harmonie entre notre âme et la Bible. L'Ecriture nous transporte dans un monde de pureté et de vérité ; nous y entendons la voix de Dieu que nous reconnaissons instinctivement, comme notre œil discerne la lumière. « L'Escri-

(1) J'ai combattu cette idée et prétendu résoudre cette apparente contradiction dans un travail intitulé *la Critique et la Bible* (à l'occasion des *Etudes critiques* de M. Michel Nicolas). Voir le *Bulletin théologique* de juin 1865, pages 91 à 94.

(2) Je m'explique. Lorsque la critique négative prétend écarter de notre recueil sacré tel livre ou telle portion de livre, le théologien croyant doit la suivre sur son terrain. Il aurait tort d'affirmer d'avance et d'une façon définitive que le canon a été formé en dehors de toute possibilité d'erreur. Son devoir est de peser impartialement les arguments de son adversaire et de les réfuter, s'il le peut. Les exclamations d'une foi alarmée seraient ici hors de saison. Il faut des preuves, et la vérité en trouvera plus aisément que l'erreur.

ture, dit excellemment Calvin, a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses douces et amères de monstrer leur saveur (1). » Ainsi la Bible se rend à elle-même le plus éloquent témoignage auprès de tout cœur sincère et altéré de justice. Or, comme l'Esprit d'en haut illumine de telles âmes, cette preuve est appelée par les théologiens le *témoignage du Saint-Esprit.* Seule inébranlable, seule à la portée des simples pour lesquels apparemment la Bible a été écrite, elle surpasse — c'est encore Calvin qui parle, dans son immortelle *Institution* — elle « surpasse en *excellence* et en *certitude* les raisons les plus évidentes et les plus fortes. » Les arguments extérieurs ne sont néanmoins pas à mépriser. Mis à leur véritable place, subordonnés au témoignage secret de l'Esprit, ils deviennent alors, pour employer toujours les expressions de notre réformateur, des *aides et moyens seconds pour subvenir à notre imbécillité.* « Mais, ajoute-t-il, ceux qui veulent prouver par arguments aux incrédules que l'Escriture est de Dieu sont *inconsidérés.* Or cela ne se connoît que par foi, » ou « par la persuasion intérieure du Saint-Esprit. »

Les confessions de foi du temps et notre Vinet s'expriment d'une façon toute semblable. Voilà le vrai point de vue protestant. Notre foi, produite par un contact immédiat avec la vérité, ne se trouve pas à la merci des arguments de la critique, étant d'un tout autre ordre. Il nous faut d'abord être chrétiens, ou tout au moins avoir l'âme ouverte à l'influence du Saint-Esprit, pour croire réellement à l'inspiration, à l'autorité, au canon des Ecritures. Le contenu accrédite le contenant, et non l'inverse. Appuyés sur l'évidence interne, nous restons calmes et pleins d'espoir en présence des ruines qu'une fausse science accumule autour de nous. Nous savons que le diamant résiste aux coups de marteau.

Je ne prétends pas, Messieurs, vous avoir prouvé l'inspiration des Ecritures, mais simplement vous avoir indiqué la méthode pour la constater. Toute âme loyale peut en faire l'essai. Mais

(1) *Institution de la Religion chrestienne*, livre I, chap. VII, § 2. Voir d'ailleurs tout ce beau chapitre, dont nous transcrivons le sommaire : *Par quels tesmoignages il faut que l'Escriture nous soit approuvée, à ce que nous tenions son authorité certaine, asçavoir du sainct Esprit : et que ç'a esté une impiété maudite, de dire qu'elle est fondée sur le jugement de l'Eglise.*

avant cet essai, c'est-à-dire avant une lecture attentive des livres canoniques, nul n'a le droit de nier leur divine autorité.

Nous comprenons dès lors le caractère de cette inspiration. Puisqu'elle se constate par le sens moral, elle doit être d'une nature toute morale et religieuse. Elle porte sur le fond, non directement sur la forme, sur la révélation, non sur ce qui rentre dans le domaine de nos connaissances naturelles. Elle a un but unique : conduire les hommes par l'étroit chemin du royaume des cieux. Je pourrais citer ici plusieurs témoignages, peu suspects d'hétérodoxie. Pour me borner, Thomas Scott (*Essais*), traduit par M. Louis Burnier, s'exprime ainsi : « Supposer même des *erreurs* peu importantes ou des inexactitudes dans les termes n'est point du tout en contradiction avec cette inspiration divine... car la Bible n'a pas été écrite pour faire de nous des philosophes, ni pour nous enseigner l'histoire ancienne et la géographie, mais pour nous rendre sages à salut. » — Et la Société biblique de France déclare être « fondée sur la foi en l'inspiration divine des Ecritures saintes et en leur autorité infaillible *en matière de foi.* »

Mais quelques chrétiens pusillanimes m'arrêteront peut-être. Où nous conduit-on, s'écrient-ils avec effroi, en livrant la Bible aux profanations de la critique ? Si elle n'est pas infaillible dans tous ses détails et dans tous les domaines, on va en lacérer les pages. Son autorité doit être absolue, autrement elle est nulle, illusoire. Tout ou rien : voilà le dilemme qui nous est présenté. Pour y répondre, j'emprunterai la plume d'un des hommes les plus pieux et les plus remarquables du réveil.

« Quelle absurdité, s'écrie le vénérable M. Bost, dans ce refus qu'on fait de distinguer entre les choses fondamentales et les choses secondaires ! Dès que nous n'avons plus une inspiration absolue, nous n'avons plus de règle. Nous ne sommes plus sûrs de rien, si nous ne sommes plus sûrs du tout. J'avoue que ce principe me confond d'étonnement, car jamais on ne l'a vu appliquer à une autre question quelconque. Quoi ! Si Tite-Live, Tacite, Suétone et Salluste se contredisent sur le moindre détail dans leur récit, il n'y a donc plus d'histoire romaine ! Si Norvins, Walter Scott, Ségur, Thiers et vingt autres diffèrent en quelques points de l'histoire de Napoléon, comme aussi ils le font, on ne peut plus se fier à rien ! Cet homme célèbre n'a plus fait la campagne d'Egypte ! Il n'y a plus eu de bataille d'Aus-

terlitz, de la Moskova, de Leipzig, ni de Waterloo! Il n'est plus mort à Sainte-Hélène! Pour en revenir à la question religieuse, si un évangéliste met peut-être la cène le 13 du mois, et un autre le 14 ; si l'un fait guérir un aveugle lorsque Jésus entrait à Jéricho, et un autre lorsqu'il en sortait, nous ne sommes plus sûrs que Jésus ait institué la cène, qu'il ait guéri des aveugles, ni même qu'il soit mort sur la croix, qu'il soit ressuscité, qu'il soit monté au ciel?... Vraiment la conséquence est inouïe, et la théologie est bien la seule chose au monde où l'on se permette des raisonnements pareils.

« Ah! je ne crains pas de dire à ceux qui, sur ce point, se montrent ultra-orthodoxes que si leur foi ne croule pas avec *leur dogme nouveau* et plus qu'*inutile* de l'inspiration des mots et des détails *étrangers à la foi,* c'est qu'ils se dissimulent les difficultés insurmontables qu'il présente. Mais il y a des milliers de chrétiens qui, à cette occasion, cesseraient de croire. Et dans tous les cas, la vraie foi chrétienne, la foi simple et pieuse, ne sait rien d'une logique qui fait reposer la révélation *sur une base aussi frêle.* Qu'on publie des errata des saintes Ecritures, tant qu'on voudra ; sans même s'occuper de savoir s'ils existent ou non, s'ils sont nombreux ou non, le chrétien répond que pas un de ces errata, réels ou supposés, *ne touche à la foi* : ils s'arrêtent à l'écorce, nous ne défendons que le fruit. »

Outre cette distinction entre ce qui, dans la Bible, est de révélation divine et ce qui vient des lumières naturelles, la méthode mystique établit des degrés dans l'inspiration. Calvin, par exemple, suivant le témoignage que le Saint-Esprit rend dans sa conscience aux différents livres de l'Ecriture, leur assigne un rang plus ou moins élevé. Luther va plus loin, trop loin à notre avis. Il divise le recueil en deux catégories : les écrits *protérocanoniques* (1), où l'inspiration est plus sensible, et les *deutérocanoniques* (2), où elle l'est moins. Calvin place le Nouveau

(1) De *premier* ordre.

(2) De *second* ordre. — De semblables distinctions remontent aussi haut que la formation du canon. On se rappelle la classification proposée par Eusèbe, au commencement du quatrième siècle, dans son *Histoire ecclésiastique :* 1° Les *Homologoumènes,* ou livres reçus d'un commun accord comme authentiques et normatifs pour la foi. — 2° Les *Antilégomènes,* livres contestés soit quant à leur authenticité, soit quant à leur autorité. — 3° Les livres *controuvés,* composés par des faussaires hérétiques, et en opposition avec les ouvrages apostoliques. Au reste, la ligne de démarcation entre ces diverses catégories n'était pas parfaitement nette. Voir encore mon article *la Critique et la Bible,* page 98 du *Bulletin* de juin 1865.

Testament au-dessus de l'Ancien ; dans l'Ancien il signale les livres qui lui paraissent les plus importants ; il tente même de fixer la dignité comparative de ceux du Nouveau.

N'oublions pas, en effet, que la Bible, à proprement parler, n'est pas *un livre*, mais une collection de livres très-divers à tous égards, toute une bibliothèque sacrée. Or ces livres ne sauraient avoir tous la même utilité pour tous les temps, tous les pays et tous les individus. Il est incontestable que le Lévitique, les Chroniques ou le Cantique des cantiques ne fournissent pas autant à notre édification que les Psaumes, le quatrième évangile, ou l'épître aux Romains.

Souvenons-nous, en second lieu, que ces écrits sont les documents d'une histoire, celle du plan divin se réalisant pour la rédemption du monde. Il y a donc progression. Nous ne pouvons pas prendre le premier passage venu de Moïse ou de Salomon et dire purement et simplement : Voici la parole de Dieu. Toute l'ancienne alliance est rudimentaire, symbolique et préparatoire. Elle n'est qu'une ombre qui a fait place à la réalité. En Jésus-Christ la révélation atteint son apogée ; le soleil brille à son zénith. Voilà la parole vivante, supérieure à la parole écrite, voilà le véritable *Verbe* ou la *Parole de Dieu*. Si les auteurs sacrés ont pour nous une autorité unique, ils la tirent de leurs rapports avec le Christ. A vrai dire, c'est lui qui est notre autorité en matière de foi, autorité infaillible, définitive. Nous le saluons comme notre Roi, parce que notre conscience, mise en contact avec sa personne par l'Evangile, reconnaît l'idéal humain réalisé, l'homme suivant fidèlement, sans cesse et jusqu'à la mort la plus ignominieuse, la voix intérieure, la volonté de Dieu. Notre conscience s'incline devant celle de Jésus comme le relatif devant l'absolu. Nous croyons à la Bible parce que nous croyons au Sauveur. Y croire autrement ne servirait pas à grand'chose.

Mais, m'objecteront encore quelques chrétiens, vous donnez un trop grand rôle à la conscience individuelle. C'est elle qui décide si les Ecritures sont inspirées, de quelle façon et à quel degré elles le sont ; elle qui vous permet d'y choisir et d'en rejeter ce qu'il vous plaît. Vous la mettez donc au-dessus de la Bible. Mais c'est du subjectivisme effréné, du rationalisme pur, et nous savons à quel abîme de scepticisme cela conduit !

Je ne me sens point embarrassé de répondre. — Je mets si peu la conscience au-dessus des saintes Ecritures qu'elle

reconnaît et proclame leur autorité. Comme l'a dit Vinet, « l'Evangile est la conscience de la conscience même. » — Et sur quel témoignage recevrions-nous la Bible, je vous prie, si ce n'est sur celui de la conscience, toujours inséparable de la raison? Je n'en vois pas d'autre à choisir que celui de la tradition. Croire à la Bible parce qu'on nous a dit d'y croire, parce que nous sommes nés dans tel siècle et dans telle contrée, y croire comme, placés dans un autre milieu, nous eussions cru au Coran ou au Zend-Avesta, cela n'est pas la foi, cela n'est pas digne de l'homme. Pour moi, si je crois fermement à l'autorité de l'Evangile, c'est que cet Evangile se légitime à ma raison et à ma conscience comme étant la vérité de Dieu, la vérité que je n'eusse pu découvrir, mais que je sais reconnaître et que j'embrasse avec enthousiasme. En me soumettant à cette pure lumière de la révélation, je ne déchois pas, je n'abdique pas : je m'élève à un degré supérieur de la vie, je deviens libre. Oui, je le dis avec joie, la Bible est le livre de la liberté. On n'y croit que par un acte moral, par un retour de l'âme à Dieu. Elle demeure obscure, scellée de sept sceaux, sans puissance et sans autorité, pleine de scandales et d'ennui pour quiconque veut vivre dans les péchés qu'elle menace des mystérieux châtiments de l'éternité. Mais elle resplendit de célestes clartés pour quiconque *veut faire la volonté de Dieu.* (Jean VII, 17.) Ces hommes de bonne volonté, elles les affranchit de toute autorité qui ne trouve pas sa sanction dans la Bible même; elle les met en possession de la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Voilà pourquoi elle forme des Eglises de chrétiens majeurs, par opposition à ces mineurs tenus sous un joug honteux par un clergé autoritaire. Voilà pourquoi enfin elle crée des peuples libres, comme l'Angleterre et les Etats-Unis.

II. *La Tradition.*

Une deuxième autorité extérieure, c'est la tradition. Consistant d'abord en récits oraux qui circulaient parmi les chrétiens, elle cherchait à compléter les évangiles, — dès que ceux-ci furent écrits, — en conservant les paroles et les actes de Jésus qui n'y avaient pas trouvé place. Lorsque ces souvenirs mena-

çaient de s'éteindre avec la seconde ou la troisième génération chrétienne, ils furent rassemblés et fixés au moyen de l'écriture par Papias et Hégésippe. Mais ces recueils se sont perdus, et le peu d'usage qu'en fait Eusèbe nous donne à penser qu'ils ne contenaient rien d'important. Désormais la tradition fut écrite et non plus verbale.

On y recourut dès le second siècle pour trouver des armes contre le gnosticisme. Elle revêtit une forme précise dans une *règle de foi*, d'abord très-brève, puis développée jusqu'au quatrième siècle, époque où elle devint telle que nous la connaissons sous le nom de *Symbole des apôtres*. Il s'y joignit d'autres coutumes : le dimanche, la fête de Pâques, le baptême des enfants et celui des hérétiques. Au cinquième siècle, le moine Vincent de Lérins chercha à appuyer le droit de la tradition sur le fait de la sublimité de l'Ecriture sainte. Chaque commentateur donnant un autre sens à la Bible, il faut que l'intelligence de l'Eglise décide; or cette intelligence forme la tradition. Mais il ne faut conserver comme tradition apostolique que ce qui a été cru partout, toujours et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*).

Pendant plus de mille ans, la tradition vécut ainsi à côté de l'Ecriture, en apparente bonne harmonie avec elle, mais en réalité accaparant la principale autorité. Ce n'est pas que les pères de l'Eglise ne se fussent plusieurs fois prononcés dans une autre direction. Je remarque surtout la belle protestation de Cyprien : « La tradition sans la vérité n'est que l'antiquité de l'erreur. Il ne s'agit pas de décider d'après la tradition, mais de vaincre par la raison. Le Seigneur a dit dans l'Evangile : « Je suis la vérité! » il n'a pas dit : « Je suis la coutume! » Ainsi donc, dès que la vérité s'est manifestée, la tradition doit lui céder le pas. »

Mais ce fut la Réforme qui porta à la tradition le coup le plus funeste. La tradition s'était mise en contradiction de plus en plus flagrante avec la Bible. Sans rompre tout à fait avec elle, les réformateurs rendirent au saint recueil la place d'honneur, la suprématie qui lui appartient. Quant aux dogmes traditionnels, ils furent condamnés sans miséricorde. — En opposition au mouvement protestant, le concile de Trente décida qu'en matière de foi et d'observances la tradition devait être traitée avec le même respect que l'Ecriture. En même temps il fit dépendre l'explication de l'Ecriture de l'unanimité des pères et du jugement de

l'Eglise, et couvrit de sa sanction la traduction latine connue sous le nom de *Vulgate.*

Quant à nous, Messieurs, nous ne partagerons pas facilement l'opinion du concile de Trente, doctrine officielle du catholicisme, sur l'autorité de la tradition. Sa cause est déjà perdue à nos yeux, si nous croyons à l'autorité de la Bible, puisqu'il y a contradiction entre ces deux autorités; et si nous sommes de libres penseurs, nous demanderons des preuves qu'on ne pourra nous fournir.

En effet, la tradition se fonde sur le témoignage des pères; mais les pères se contredisent à qui mieux mieux. Pas un texte biblique sur lequel ils soient d'accord! Les plus distingués sentent d'ailleurs fortement le fagot. *Justin Martyr* est trop philosophe; *Origène* a été condamné comme hérétique; *Tertullien* a fini par se rattacher à une tendance reconnue coupable d'hérésie; *Augustin* lui-même a eu la mauvaise fortune de devenir l'un des inspirateurs de la Réformation, et les jésuites ont pu réclamer qu'on délivrât l'Eglise de sa tyrannique autorité. — Que devient le fameux criterium proposé par saint Vincent : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est?* Comment se procurer cette unanimité multiple pour les ordonnances ecclésiastiques appuyées essentiellement sur la tradition, comme : le nombre sept pour les sacrements, les indulgences, le purgatoire, le célibat des prêtres, la confession auriculaire? Mais le plus éclatant démenti à cette prétention à l'unité a été donné, de nos jours, par la proclamation du récent dogme de l'*Immaculée conception* de la Vierge. Resté pendant de longs siècles totalement inconnu à la tradition, il devient une pomme de discorde dans le camp catholique jusqu'au moment où il passe soudain au rang d'indiscutable vérité!

Il me sera permis de dire que de semblables doctrines révoltent la raison et le sens moral. Je ne refuse pas de croire à un miracle, mais je n'y croirai qu'à la condition d'en voir les effets qui me prouveront la cause. Ici rien de pareil. En général, les principaux usages dus à la tradition ne me paraissent pas supporter l'examen, et nombre de ses récits ont un caractère invraisemblable et légendaire. Les catholiques eux-mêmes n'accepteraient souvent pas les données de la tradition si elles n'étaient appuyées par l'Eglise infaillible.

Dernièrement un théologien de l'Eglise romaine a avancé une

définition plus élevée et plus spirituelle de la tradition. D'après l'ancienne notion, la tradition est une certaine somme de dogmes et de saints usages transmis par le Christ et par ses apôtres, de bouche en bouche, de main en main, jusqu'à maintenant, que dis-je? jusqu'au plus lointain avenir, et cela sous l'égide d'une Eglise infaillible qui en garantit l'immutabilité. — D'après *Moehler*, il n'est plus question de tout cela. La tradition est simplement la conscience de l'Eglise, l'esprit commun qui, semblable au génie national, passe de génération en génération, pénètre les mœurs, donne l'intelligence de l'Ecriture, se manifeste dans les grands actes collectifs de l'Eglise et imprime à tous les catholiques un certain air de famille.

Cette notion moderne de la tradition est-elle juste? Rome, qui n'a pas encore osé la désavouer, finira-t-elle par l'approuver? Je ne demande pas mieux. Dans ce cas, nous serions d'accord. Quoi qu'il en soit, je maintiens mon indépendance vis-à-vis de toute tradition, me réservant de la soumettre à l'examen de ma raison et de la comparer avec la Bible. Absolument parlant, l'antiquité d'une opinion ou d'une coutume ne leur confère aucune autorité : il y a des erreurs fort anciennes, ainsi le polythéisme, l'idolâtrie, le cléricalisme; il y a également des vérités très-nouvelles, je veux parler des vérités concrètes, c'est-à-dire des conséquences jusque-là inconnues de la vérité éternelle, en particulier de la vérité religieuse incarnée en Jésus-Christ. Tout esprit libre repoussera donc le joug de la tradition, et restera au-dessus d'elle pour la juger, sans toutefois refuser de profiter des lumières que peut lui fournir le passé.

Reconnaissons-le : la tradition serait imposante, elle mériterait d'être acceptée comme une autorité, si elle nous présentait réellement ce qui a été cru partout, toujours et par tous; car la nature humaine ne s'accorde que pour affirmer ses véritables besoins, et au sein de l'Eglise il n'y a harmonie que dans la vérité. Le fonds commun à toutes les fractions de la chrétienté, ce qui est caché sous toutes les formules et sous toutes les erreurs, ce qui, espérons-le, s'en dégagera toujours plus, voilà le dogme authentique, le christianisme vrai. Mais, nous l'avons vu, ce n'est pas la tradition qui nous le fait découvrir. Nous attendons ce progrès de l'Esprit de Dieu éclairant l'intelligence et inclinant la liberté de l'homme.

Aussi la tradition catholique nous inspire-t-elle plus de dé-

fiance que de gratitude, et sommes-nous tenté de rappeler à ses représentants la parole du Christ aux pharisiens : Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu par votre tradition?

III. *L'Eglise.*

La tradition n'a qu'une autorité dérivée : c'est l'Eglise qui lui communique sa propre infaillibilité. Remontons donc à l'Eglise, à l'Eglise qui, à ce qu'elle prétend, dirigée par l'Esprit-Saint, possède toujours, au moins dans les choses de la foi, toute la vérité divine sans mélange d'erreurs. La date de ce jour, désormais doublement mémorable, prête à cette partie de notre sujet une actualité brûlante.

Mettons-nous tout de suite en présence de cette doctrine telle qu'elle a été formulée au seizième siècle dans le Catéchisme romain : l'Eglise catholique « ne peut errer ni dans la foi ni dans la discipline. »

Une pareille proposition sonne étrangement aux oreilles des hommes du dix-neuvième siècle. Evidemment elle est condamnée sans examen par ceux qui n'admettent pas le miracle; car l'infaillibilité d'une immense société, qui a traversé dix-huit siècles et qui se compose d'hommes soumis à toutes les infirmités de leur race, serait de tous les miracles le plus étonnant. — Quant à nous, qui croyons au surnaturel ou même à l'Evangile, nous regardons toutefois le miracle comme quelque chose d'improbable, qui doit se démontrer par ses effets. Pour être admissible, l'infaillibilité de l'Eglise a donc à nous offrir de solides preuves, sous peine de ne provoquer que notre sourire ou notre indignation.

Ces preuves, l'Eglise les cherche d'abord dans *l'Ecriture*, et nous les accepterions si les passages étaient interprétés simplement; mais l'exégèse arbitraire à laquelle on se livre ne tire sa légitimité que de l'autorité de l'Eglise. Or c'est elle qu'il s'agit de légitimer. Nous tournons donc dans un cercle vicieux. — Ces textes sont le fameux : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle; » — puis la promesse du Saint-Esprit aux apôtres pour les conduire dans toute la vérité, etc. — Ces paroles n'ont de valeur dans l'espèce que si les papes sont réellement les successeurs des apôtres et les héritiers de leurs priviléges. Nous

le nions; mais cela fût-il avéré, on ne réussira pas à faire trouver à un esprit réfléchi et non prévenu, dans ces diverses promesses d'une teneur toute générale, la garantie spéciale, exorbitante, inouïe, d'une infaillibilité quelconque. Le Christ a prétendu inspirer les douze dans une mesure exceptionnelle, diriger dans tous les âges ceux qui recourraient à lui, veiller sur la conservation et le développement de son Eglise, et lui donner finalement la victoire : voilà tout ce que nous savons voir dans ces passages. Et c'est assez. Il est curieux d'ailleurs que le Nouveau Testament, comme pour protester par avance contre l'erreur fondamentale du catholicisme, nous ait rapporté trois chutes de l'apôtre infaillible par excellence. Le soi-disant prince des apôtres se distingue de ses *sujets* par son triple reniement (je ne compte cela que pour *une* chute); peu auparavant il avait tiré l'épée pour défendre le Maître qui ne voulait être servi que par les armes de l'esprit; enfin il faiblit à Antioche devant les préjugés juifs, et trahit la grande cause de la liberté chrétienne. C'est jouer de malheur que de choisir un tel patron pour le dogme de l'infaillibilité.

Voyons si *les faits* sont une base plus sûre pour cette singulière prétention. Je regrette de ne pouvoir qu'ébaucher cette intéressante histoire. Elle doit nous montrer quel est l'organe par lequel l'Eglise prononcera ses infaillibles décisions. Ce devra être le pouvoir suprême de l'Eglise, car cette fonction est l'exercice même de la souveraineté en matière de foi. Mais quel est-il? La question n'est pas aisée à résoudre. Heureusement qu'à Rome nos seigneurs sont en train de nous renseigner là-dessus. Pour aujourd'hui nous nous contenterons des leçons du passé.

A l'époque des grands synodes grecs, ils furent de droit, et généralement de fait, le plus haut organe de l'Eglise. Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) décida de ne pas dépasser d'une syllabe les résolutions des pères de Nicée. Ainsi, fait remarquable! l'infaillibilité fut d'abord attribuée aux synodes couronnés déjà d'une certaine auréole d'antiquité. Aucun de ces premiers conciles ne songea à se déclarer lui-même supérieur à l'erreur. Comment l'aurait pu, par exemple, celui de Nicée, qui ne se soumit qu'à contre-cœur au vœu de Constantin, et dont le décret dogmatique fut ballotté pendant plus d'un demi-siècle entre l'obéissance et le mépris des peuples? — Ecoutez d'ailleurs la confidence suivante, faite par le président du deuxième con-

cile œcuménique de Constantinople, Grégoire de Naziance : « A dire vrai, j'estime que toute réunion des évêques est à éviter, car je n'ai vu aucun des synodes avoir une heureuse issue; au lieu de faire disparaître le mal, ils l'ont plutôt aggravé. » — On sentait bien que les résolutions, loin d'être prises sous l'inspiration du Christ, étaient dues à l'esprit de parti et à la pression impériale. Cette dernière cause fit condamner au cinquième concile général de Constantinople trois pères formellement reconnus orthodoxes par le concile de Chalcédoine.

On en vint pourtant à entourer d'une vénération extrême un certain nombre de conciles, ceux qui, non sans logique, développèrent la doctrine de la nature de l'Homme-Dieu. Quant à ceux qui s'écartèrent de cette ligne, fussent-ils, comme celui de Séleucie (359), trois fois plus considérables que celui de Nicée par le nombre de leurs membres, l'Eglise repoussa leurs décisions. Celui d'Ephèse fut appelé un *synode de brigands* (449), et, pour avoir aboli le culte des images, celui de Constantinople, en 754, fut maudit par la génération suivante.

Dans l'Eglise occidentale du moyen âge, jusqu'au quatorzième siècle, le pape fut le pouvoir suprême; il devait donc être tenu pour l'organe infaillible de l'Eglise. La logique réclamait cette conséquence; cependant on n'osait pas encore la tirer. Au contraire, Innocent III confesse que pour les péchés contre la foi il est soumis au jugement de l'Eglise. A la fin du treizième siècle l'infaillibilité papale était si loin d'être reconnue que parmi les accusations adressées par Philippe le Bel à Boniface VIII se trouve celle-ci : « Le pape doit avoir un diable dans sa maison, puisqu'il s'attribue l'infaillibilité; elle n'est pas possible sans sorcellerie. »

La division de la papauté fit la fortune des conciles. Celui de Constance, qui déposa deux papes et en établit un troisième, devait se regarder comme la puissance suprême de l'Eglise. C'est ce qu'il décréta expressément. Cependant un cardinal très-considéré, Pierre d'Ailly, ne craignit pas de déclarer que, conformément à l'avis de plusieurs docteurs éminents, un concile œcuménique peut errer, non-seulement en fait, mais en droit, et, qui plus est, en matière de foi.

Depuis les conciles du quinzième siècle, nous avons dans le catholicisme deux systèmes en présence : le *système papal*, favorable au pouvoir absolu de l'évêque de Rome, et le *système épis-*

copal, qui fait du concile œcuménique la représentation autorisée de l'Eglise et l'organe de l'infaillibilité. Cette dernière tendance n'ayant, depuis le concile de Trente, plus l'occasion de s'exprimer avec ensemble, s'est retirée dans les Eglises nationales. En France, elle a trouvé son expression dans les articles de l'Eglise gallicane. En Allemagne, un évêque de Trèves a, sous le nom de *Febronius*, démontré la formation insensible et les droits limités de la papauté. Un autre théologien catholique, le docteur *Blau*, s'est attaché à prouver, surtout par la voie historique, combien est insoutenable la prétention de l'Eglise à n'errer jamais. Malgré ces protestations, l'idée papale a fait son chemin, patronnée avec passion par les jésuites. Vous connaissez l'écrivain plein de verve et de fiel qui s'est fait, en plein pays gallican, le bruyant champion de cette triste cause, — M. *L. Veuillot*, — et vous savez comment ses intempérances de langage et de doctrine ont réveillé les foudres de l'éloquent évêque d'Orléans.

Comment pourtant un homme dont l'esprit n'est pas malade peut-il accorder une confiance illimitée à ces papes dont l'un a été accusé de ne jamais dire un mot de vérité (Alexandre VII), dont plusieurs ont été déclarés hérétiques par leur collègue Adrien VI (1522-1523), dont d'autres se sont souillés de débauches et de crimes? Je n'ai qu'à prononcer le nom abhorré de *Borgia* pour rappeler tous les vices. Je plains le vieillard abusé qui, cédant à la logique impitoyable du système, ose réclamer pour ses débiles épaules le poids écrasant de l'infaillibilité; il n'a pas compris les leçons du passé qui nous montre l'Eglise oscillant entre les papes et les conciles, ceux-ci se contredisant les uns les autres, partout, en un mot, le caractère faillible de l'humaine nature. Mais ce qui m'afflige davantage, c'est de voir, par milliers, de soi-disant catholiques, parfaitement incrédules vis-à-vis des prétentions romaines, et néanmoins n'ayant pas le mâle courage de répudier ouvertement toute solidarité avec une Eglise qui foule ainsi aux pieds et le bon sens et les droits imprescriptibles de l'individu. La foi seule, paraît-il, donne aux caractères une assez forte trempe pour protester par des actes, et au prix de vrais sacrifices, contre les scandales du catholicisme et l'oppression des consciences. Puisse le noble exemple du père Hyacinthe trouver des imitateurs! Puisse-t-il lui-même, ce grand cœur servi par une si belle intelligence, en appeler toujours plus de l'autorité des hommes à l'autorité de Dieu!

IV. *La Nature.*

Dans un ouvrage à peine sorti de presse, et intitulé : *Recherches sur le plan de la création et la structure de l'âme*, un philosophe encore peu connu expose un système fort original et digne de la plus sérieuse attention. Voici la base de cette philosophie : la création matérielle, livre splendide écrit de la main de Dieu, contient la révélation de tous les mystères ; tout l'univers étant fait sur un même plan, le monde invisible se reflète exactement dans le monde visible, comme le ciel dans l'onde limpide d'un lac. D'après M. *H. de Madiis*, la nature est donc notre autorité, autorité rigoureusement infaillible. Elle ne contredit pas la Bible, autre livre divin, mais en fournit une interprétation certaine, scientifique, qui, une fois trouvée, mettra fin aux mille interprétations nées de l'arbitraire individuel. Je ne puis qu'indiquer ce point de vue, trop nouveau et trop contestable pour être traité en passant.

CONCLUSION.

Concluons.

Cette longue et incomplète étude nous a placés, Messieurs, en présence de deux esprits extrêmes : l'esprit rationaliste et l'esprit autoritaire.

L'esprit *rationaliste* méprise et nie toute autorité extérieure, pour s'appuyer uniquement sur les facultés de l'homme. Je ne lui reproche pas de se confier en la raison, car, comme l'a dit Paul Rabaut, « on doit rejeter sans contredit tout dogme qui contredit les premières notions du bon sens. » Ce que je lui reproche, c'est de ne pas avouer les limites de la raison. « Mais moi, ajoute le pasteur du Désert, je ne rejetterai point un mystère par la seule raison qu'il est incompréhensible, il faudrait alors rejeter une infinité de choses sur lesquelles on n'a ni ne peut avoir le moindre doute. » Ce que je lui reproche c'est de comprimer, d'atrophier le sens moral, sans comprendre qu'il a son mot à dire, et à mon avis le mot décisif, dans tout ce qui tient aux plus émouvants problèmes de notre destinée. Je n'accuse pas la philosophie : je connais plusieurs penseurs contemporains, et des plus distingués, qui, sans déroger à la rigueur de leur méthode, conservent dans leur âme une foi

simple et vive en Jésus-Christ. Est-il besoin d'ailleurs de citer les grands philosophes qui ont fait à la conscience la première part : Kant, par exemple, avec son impératif catégorique ; Socrate lui-même, le père de la philosophie ? On ne pense pas trop, on ne pense point encore assez. Mais ce que nous faisons moins encore, c'est de travailler avec énergie à notre perfectionnement moral, c'est de lutter contre nos convoitises pour réaliser le bien. La volonté, « cette moëlle des os (1), » est plus malade que l'intelligence. Il faut qu'elle se redresse, qu'elle se retrempe, par l'humiliation et le contact avec une volonté parfaite ; il faut que nous nous tournions avec un cœur intègre et fervent vers la lumière d'en haut, pour que nous soyons en état de la reconnaître et de nous en réjouir.

A l'opposite de l'orgueilleuse tendance rationaliste, nous trouvons la tendance *autoritaire*, orgueilleuse aussi dans ceux qui l'exploitent, avilissante pour la masse qui la subit. Le catholicisme est le plus admirable, non, le plus diabolique système de compression des esprits. Une hiérarchie savamment graduée tient sous un joug éternel une multitude aveugle et fanatisée. Profitant habilement d'un des vices les plus répandus, la paresse intellectuelle et morale, le clergé romain se charge du salut des âmes pourvu qu'elles abdiquent entre ses mains, acceptant aveuglément et ses mystères bizarres, et ses miracles absurdes, et ses usages révoltants. Ici c'est l'autorité extérieure qui est tout ; la preuve interne est dédaignée. Augustin lui-même, dans un mauvais jour, n'a-t-il pas dit qu'il ne croirait pas à l'Evangile si l'Eglise ne l'y poussait ? Si, quant aux doctrines enseignées, le catholicisme vaut mieux que le rationalisme, puisqu'il conserve sous mille déguisements la religion de Jésus, — considéré comme méthode, il est pire ; car il sape les bases mêmes de la certitude, il demande un suicide moral, qui est un crime individuel, une lâcheté, en même temps que le plus grand péril social. Aussi notre siècle n'en veut-il plus, de ces autorités du dehors, — tradition, Eglise, conciles ou souverains pontifes ; — sa réaction contre tout établissement autoritaire risque même de dépasser les justes bornes. La raison réveillée, au défaut de la conscience, a définitivement jugé et les prêtres et les dogmes qui réclament une foi aveugle.

(1) Madame E. de Pressensé dans ses belles *Poésies*.

Entre ces deux tendances extrêmes j'ai cherché à indiquer le vrai chemin. Selon moi, la foi au Sauveur nous empêche de perdre de vue l'un de ces deux pôles de notre vie morale : l'autorité et la liberté. L'autorité, Jésus-Christ l'exerce d'une façon aussi absolue que possible, puisque les droits du Fils sur nous se confondent avec ceux du Père ; mais elle s'adresse à notre volonté, faite pour se soumettre filialement, non à notre intelligence, qui ne doit jamais faire de concession. La liberté, nous la conservons, — pour mieux dire, nous la recouvrons, — puisque notre cœur ne se donne et n'adore qu'après avoir constaté son maître et son Dieu ; puisque notre conscience est à la fois apaisée, stimulée, dépassée et inondée d'une clarté supérieure ; puisque notre raison, humiliée mais fécondée par la vue d'horizons infinis, trouve dans les enseignements des pêcheurs du lac de Tibériade les éléments du système philosophique le plus grandiose et le plus humain, la solution des problèmes qui sont le tourment et l'honneur de notre esprit. Cette autorité du Christ, je ne la nomme pas extérieure, bien qu'elle ait la Bible pour organe. Elle est essentiellement spirituelle, elle a quelque chose d'intime et de personnel. Tout en animant les écrits de notre saint recueil, l'Esprit divin habite le cœur du croyant, il s'identifie avec la conscience, il devient une autorité interne, par là même incontestable et joyeusement acceptée. Aussi je n'admets point que le christianisme soit une religion *autoritaire* (1). Le papisme est autoritaire ; c'est pourquoi cet arbre tant de fois séculaire est rongé au cœur par le ver du progrès. Le protestantisme a pu revêtir dans un siècle de mort spirituelle des formes autoritaires, jurant avec son esprit primitif : le jour vient, s'il n'est déjà venu, où cette théologie étroite et vieillie volera en éclats sous un souffle jeune et généreux (2). L'Evangile, lui,

(1) *Autoritaire*. Ce mot, que je ne trouve pas dans le Dictionnaire de Bescherelle, est pourtant accepté et suffisamment précisé par l'usage. Il désigne non pas les systèmes qui font appel à une autorité quelconque, mais ceux qui *imposent* leur autorité par une violence matérielle ou spirituelle. Dire que le Christ n'est pas autoritaire, ce n'est donc point contester sa divinité, ni lui refuser une soumission absolue : c'est seulement constater qu'il veut régner par la persuasion, sur des esprits convaincus et des cœurs pleins d'amour. Il parle en maître, sans doute ; mais il ne saurait se contenter d'un service mercenaire : il lui faut des amis.

(2) Je supprimerais volontiers cette phrase dont, à mon grand regret, quelques-uns de mes auditeurs se sont sentis blessés. Mais il y a intérêt à ce que ma conférence soit textuellement reproduite. Je tiens d'ailleurs à le faire remarquer : en parlant de *théologie*, je ne songeais nullement à lancer un trait à ceux qui n'en font point, satisfaits d'une piété toute pratique.

n'est pas autoritaire. Jésus, pas plus que le Dieu absolu dont il est la parfaite image, Jésus, le Seigneur qui a lavé comme un esclave les pieds de ses disciples, l'alpha qui s'est fait l'oméga, le suppliant qui frappe à la porte de notre cœur, Jésus n'est pas autoritaire. Si nous croyons à ses paroles et à celles de ses témoins, c'est que notre libre examen nous a convaincus qu'il avait le droit de dire : Je suis la vérité. Or, l'obéissance à la vérité, n'est-ce pas la liberté royale? Oui, la foi ainsi comprise, la foi dans son sens primitif est le suprême exercice de nos plus hautes facultés. Ecoutez plutôt, pour finir, cette belle définition; elle n'est pas d'un chrétien, mais d'un libre penseur : *La foi*, dit M. Michelet (1), *la foi est une croyance d'amour à ce que la raison nous enseigne.*

Charles Byse, *pasteur.*

(1) Je ne pense pas que cette parole puisse s'interpréter dans un sens contraire à mon point de vue. M. Michelet, — cela me paraît évident, — ne veut point affirmer que la foi ait la raison pour unique base : il relève simplement l'accord du cœur et de la pensée dans l'acte de foi. Croire n'est pas admettre l'incertain ou l'absurde. La vraie foi, — qui pour le chrétien est apparemment plus précise et plus développée que pour notre éminent historien, — se légitime à la barre de la raison la plus éclairée et la plus exigeante. Sur ce point, nous nous entendons parfaitement; et c'est cela seul qui m'importe ici. Il n'en demeure pas moins vrai que, comme l'a dit saint Bernard, la foi est antérieure à l'intelligence : *Fides præcedit intellectum.* Quant à la détermination décisive de notre vie morale, la faculté de vouloir et d'aimer a le pas sur la faculté de connaître.

L'APOTRE SAINT JEAN A-T-IL SÉJOURNÉ A ÉPHÈSE?

ÉTUDE HISTORIQUE.

—

Dans son commentaire classique sur les écrits johanniques, le savant et pieux Lucke nous dit : « Le séjour de saint Jean à Ephèse, en Asie Mineure, est un fait incontestable pour l'antique Eglise tout entière. Ceux-là, sans doute, qui considèrent toute tradition ecclésiastique comme incertaine ou sans fondement, contesteront tout crédit à ces témoignages; mais aux yeux d'un pareil scepticisme il n'existe, en général, plus d'histoire (1). » — Nous ne souscrirons pas sans réserves à la fin de cette conclusion, mais nous ne pouvons nous empêcher de partager le sentiment de Lucke, en voyant attaquer, jusque dans ses derniers retranchements, cette foi traditionnelle que nous n'avons pas encore abandonnée, foi que nous partageons avec l'Eglise et ses premiers conducteurs au séjour incontesté pendant dix-huit siècles du « disciple aimé » en Asie Mineure.

De cette question, du reste, dépend une autre bien plus importante pour nous, celle de l'authenticité et du caractère historique du quatrième évangile. Nous n'assisterons donc pas avec indifférence aux nouvelles tentatives faites pour ébranler notre conviction à ce sujet, et avec un redoublement d'attention nous examinerons les renseignements transmis par les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles pour nous assurer, autant

(1) *Commentar, etc.* 2e édit., t. I, p. 18.

qu'il dépend de nos forces, si, en réalité, ils « ne peuvent supporter l'épreuve d'une critique rigoureuse (1). »

C'est à cette dernière conclusion, en effet, que nous amèneraient les travaux récents de Keim sur l'évangile johannique et spécialement sur le séjour de Jean à Ephèse. Selon ce critique, ce séjour n'est rien moins que prouvé; bien plus, il est complétement imaginaire (2), et ne repose, en fin de compte, que sur une fatale illusion du jeune Irénée, illusion qui, jusqu'à aujourd'hui, se serait imposée comme une vérité sacrée aux apologistes du quatrième évangile (3).

De quelle manière notre historien arrive-t-il à cet important résultat? Pour le faire comprendre, nous reproduirons exactement les raisonnements de Keim; le lecteur jugera mieux en connaissance de cause, et appréciera plus facilement les observations que nous désirons joindre à cet exposé.

« Jusqu'à la fin du second siècle, lisons-nous dans le savant ouvrage cité (p. 161), on cherche vainement l'apôtre Jean en Asie Mineure. Les Actes composés longtemps après la destruction de Jérusalem observent un silence absolu sur ce prétendu séjour. Il en est de même des épîtres d'Ignace qui se placent bien après la seconde moitié du second siècle, de celle à Smyrne, à Polycarpe et à Ephèse, de l'épître de Polycarpe aux Philippiens, et du martyrologue de Smyrne composé sous Marc-Aurèle. Les Eglises d'Asie Mineure ne connaissent, jusqu'en 170, d'autre conducteur que saint Paul. Ce n'est que quelques siècles plus tard que nous trouvons dans la courte légende du martyre d'Ignace les noms d'Ignace et de Polycarpe, tous les deux désignés comme disciples de l'apôtre Jean. Mais c'est là une inexactitude historique évidente, d'abord admise par Eusèbe dans sa *Chronique*, puis corrigée par le même auteur dans son *Histoire ecclésiastique* (4).

« A côté de ces écrits silencieux sur l'apôtre Jean, il faut placer un témoin parlant : Papias, l'évêque d'Hiérapolis en Phrygie, près d'Ephèse, le contemporain et l'ami de Polycarpe de Smyrne, né vers 80 ou 90, « florissant » depuis Trajan, et martyr vers l'année 161-163. Selon la chronique alexandrine, ce collecteur

(1) *Revue de Théologie de Strasbourg*, 3e livr., 1868.

(2) Un écrit cité par Lucke : *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, publié en 1840, par le pasteur Lutzelberger de Nuremberg, avait déjà soutenu cette thèse.

(3) *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 163.

(4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 22, 36.

passionné de la plus ancienne tradition, n'a jamais connu personnellement un apôtre Jean en Asie Mineure, si nous prenons ses assertions dans leur vrai sens. Par contre, Papias nous dit avoir vécu « *jadis* » en rapport avec Aristion, le presbytre Jean, disciples du Seigneur et témoins de la tradition (1). C'est auprès de pareils hommes qui avaient connu personnellement « les anciens » apôtres, qu'il s'est informé de ce que disaient Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur; de même de ce que disent Aristion et le presbytre Jean. Papias n'a donc pas vu d'apôtre, mais uniquement des disciples et des compagnons des « anciens » (apôtres), et quand il parle de ceux-ci, il place Jean, le prétendu conducteur de la ville voisine d'Ephèse, non en première, mais presque en dernière ligne. Celui-ci lui paraît aussi étranger que Matthieu, dont l'Eglise ne mentionne aucune relation avec l'Asie Mineure. Le texte en question semble même dire que Papias ne connut point personnellement les disciples du Seigneur, Aristion, et Jean le presbytre (un autre Jean incontestablement que l'apôtre, car il est placé après l'obscur Aristion). — Mais Eusèbe, qui connut l'écrit de Papias, nous assure que ce père en appelle souvent à ces deux hommes, qu'il se désigne comme leur auditeur et leur disciple. Cette communication d'Eusèbe dissipe toutes les obscurités qui enveloppent notre fait : elle nous montre qu'il n'y a jamais eu d'apôtre Jean en Asie Mineure; mais elle nous donne aussi à entendre que plus tard, comme il arriva à Rome et à Corinthe, on fut désireux, en Asie Mineure, de posséder un apôtre, un organe de la pure tradition contre la gnose, et voilà pourquoi on confondit (?!) Jean l'ancien ou le presbytre, qui remontait aux apôtres et jusqu'au Seigneur lui-même, et qui avait vécu jusqu'au second siècle, avec l'apôtre de ce nom.

« Il en fut ainsi en réalité. Des malentendus et les besoins du temps, firent, pour la première fois, proclamer l'apôtre Jean apôtre de l'Asie Mineure depuis 190. C'est dans son écrit contre les hérétiques, composé entre 177-190, dans sa lettre à Victor de Rome (190-200), et dans celle au gnostique Florinus, qu'Irénée nous dit avoir appris comme adolescent (*als Knabe*) vers 150-160, de la part de Polycarpe de Smyrne (mort en 166), et de la part de beaucoup d'autres anciens qui avaient vécu en rapport avec

(1) Irénée, *Adv. Hær.*, V, 33, 4. Eusèbe, III, 36, 39.

Jean des choses qu'on n'oublie pas, sur Jean, le disciple du Seigneur. Ce Jean avait vécu à Ephèse comme successeur de Paul, il avait vu l'Apocalypse, composé un évangile, et était mort dans l'âge le plus avancé, sous Trajan (1).

« Cette erreur d'Irénée, datant de sa première jeunesse, il nous est facile de la mettre à jour. D'après son propre témoignage, corroboré par Eusèbe, Polycarpe fut le contemporain et l'ami de Papias (2). Ainsi Polycarpe aurait été (avec beaucoup d'autres), jusqu'au temps d'Irénée, un auditeur de l'apôtre Jean et d'autres apôtres encore, et son contemporain, son voisin, son ami phrygien, n'aurait eu aucune relation avec ce Jean et avec les autres apôtres, et malgré Polycarpe, il aurait été obligé de recueillir péniblement des traditions sur les apôtres? — Cela est impossible! mais Irénée s'explique. Ce n'est pas le nom d'*apôtre* qu'il donne au Jean de Polycarpe, il l'appelle régulièrement *disciple* du Seigneur, absolument comme Papias quand il nous parle du presbytre Jean, du disciple du Seigneur (3). Il va plus loin : il appelle Papias comme Polycarpe *disciples* de Jean, du disciple du Seigneur (4). Il ne sait donc rien d'un second Jean! Ici le mystère se dévoile : Papias n'a pas été le disciple de l'apôtre, mais d'un autre Jean, de même aussi Polycarpe. Déjà Eusèbe a pu découvrir cette erreur d'Irénée que, d'abord, il avait partagée. Dans sa *Chronique*, il appelle Papias et Polycarpe disciples de l'apôtre ; dans son *Histoire ecclésiastique*, il montre qu'il s'est trompé au sujet de Papias; mais le courage d'avouer sa seconde erreur, relative à Polycarpe, lui manqua (?!).

« Toutefois, Irénée nous donne lui-même (5) le droit de résoudre ainsi ce problème. Une seconde et une troisième erreur viennent en effet se joindre à l'erreur fondamentale. Eusèbe attribue (en s'appuyant de documents) les rêves apocalytiques de Papias à Aristion et au presbytre Jean; Irénée, de son côté, attribue les mêmes conceptions de Papias à l'apôtre Jean. Eusèbe ajoute, de plus, que Papias, avec sa prétendue tradition johannique, fut cause des erreurs chiliastes d'Irénée (6). On le voit, les personnes

(1) *Adv. Hær.*, II, 22, 5. V, 30, 1; 33, 3.
(2) *Adv. Hær.*, V, 33, 4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 36, 39.
(3) Irénée, II, 22, 5; V, 33, 3, etc.
(4) Irénée, V, 33, 4.
(5) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39 et III, 36.
(6) Irénée, *Adv. Hær.*, V, 33, 4. Eusèbe, III, 39.

et les faits sont confondus entièrement : Jean, le chiliaste d'Irénée, est le même absolument que le chiliaste de Papias. Enfin, le Jean de Papias comme le Jean de Polycarpe séjourne en Asie Mineure, y séjourne comme vieillard jusqu'aux temps de Trajan, jusqu'à la fin et peut-être jusqu'au commencement du second siècle ; autrement Papias aurait-il pu être son auditeur? C'est ainsi que les deux étranges personnages se confondent si exactement quand nous songeons au nom, au titre, à l'âge, au temps, à la localité, aux principes, que l'ineptie seule, ou l'obstination, prétendront encore qu'ils ont vécu en réalité l'un à côté de l'autre. »

Arrêtons-nous à cette citation. Admirons la logique serrée, éblouissante de Keim, son habileté consommée à résoudre, en si peu de mots, un problème qui, jusqu'ici peut-être, aura paru insoluble à plus d'un examinateur sceptique. Disons mieux : avouons que cette solution a pour elle une apparence de frappante vérité, et qu'il n'est pas facile de la réfuter avec quelques arguments détachés. Il y a là matière à sérieux examen, et il s'agit de prendre en considération l'une après l'autre les différentes déductions du critique, de revoir en détail et scrupuleusement les sources auxquelles il puise pour lui répondre dignement (1). Un pareil travail, on le comprendra facilement, ne peut être condensé en quelques pages. Nous ne l'aurions pas non plus entrepris en face d'un adversaire tel que Keim, si nous n'avions pas été frappé d'une impression irrésistible à la première lecture de son livre. Cette impression est celle-ci : la brillante solution du problème en question telle que nous la donne notre historien, repose sur des considérations hâtives et sur certaines appréciations décidément légères des faits. Il faut donc revenir aux sources et ne point les quitter avant que la lumière se soit produite et que l'évidence devienne incontestable.

Il va sans dire qu'on ne prétend pas ici avoir pour tout le monde atteint ce résultat (qui convaincra jamais les sceptiques quand même, et les hommes du parti pris ?!), mais le lecteur attentif pourra juger si nous avons procédé légèrement, en constatant d'autres résultats que Keim, dans l'examen soigneux des textes qui semblent appuyer sa thèse.

(1) En Allemagne Steilz et Riggenbach ont répondu à Keim, l'un dans les *Studien und Kritiken*, l'autre dans les *Jahrbücher*, travaux dont nous n'avons pu prendre connaissance. Voyez aussi le savant et substantiel compte rendu de M. Godet dans le *Bulletin théol.* (avril 1869), qui fait allusion à la question.

Mais abordons les faits :

Et tout d'abord, avant d'examiner la littérature ecclésiastique du second siècle, que nous disent les écrits du Nouveau Testament de la destinée de Jean, le fils de Zébédée? Fort peu de chose, si nous faisons abstraction du quatrième évangile et de l'Apocalypse, que Keim ne considère pas comme provenant d'un apôtre (1). Ils nous disent assez cependant, pour que nous ne négligions pas dédaigneusement ces quelques détails.

Une première question devrait être examinée ici, la question de savoir si l'évangile de Luc (XXI, 10), et celui de Marc (VIII, 34, 35), dont notre critique place la composition entre 80-100, supposent la mort de *tous* les apôtres. Mais cette question dépend de celle si compliquée de l'origine et de la composition des synoptiques, ainsi que de la valeur historique que nous accordons à certaines prédictions de Jésus, et que Keim ne leur accorde pas. Nous ne pourrions donc nous placer sur ce terrain pour discuter sur des textes qui, pour notre critique, ont une origine différente de celle qu'elle a pour nous. Il en est de même de la question de savoir si l'Apocalypse que notre auteur place en 70, parle de la disparition complète des apôtres (XVIII, 20; XXI, 14). Il nous est impossible, encore là, d'argumenter contre lui.

Il faudrait pouvoir examiner ces problèmes en détail, ce qui ne peut avoir lieu pour le moment. La preuve que Keim tire du fait que Hégésippe déjà du temps de Domitien, cite comme une particularité la survivance des petits-fils de Jude, frère de Jésus (2), n'a rien de commun avec le fait qu'il n'existait plus

(1) *Geschichte Jesu*, p. 160. On nous excusera volontiers de ne pas traiter ici cette question. Cela nous entraînerait je ne sais où. Nous constaterons simplement un fait étrange. L'Apocalypse qu'elle soit composée par saint Jean ou par un autre prétend incontestablement être considérée comme une œuvre provenant de l'apôtre de ce nom (I, 2) quoi qu'on dise de ce passage. Elle prétend de plus être composée en Asie Mineure avant 70. D'où serait donc venue cette idée à un pseudonyme qui écrivit avant la destruction de Jérusalem? Pourquoi place-t-il son livre en Asie Mineure et l'attribue-t-il à Jean τῷ δούλῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ? Comment aurait-il pu faire accepter ce livre par son entourage si ce δοῦλος, cet apôtre, n'avait pas été en Asie Mineure? On pourrait faire la même observation au sujet de la première épître johannique que l'apôtre s'attribue si manifestement (I, 1, 2) et qui est incontestablement écrite en Asie Mineure; car elle fait ouvertement allusion aux gnostiques de cette contrée. Mais nous passons outre en soumettant ces faits à la réflexion du lecteur. Qu'on compare aussi un passage de l'Evangile des Ebionites (Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ἑβραϊκόν, V, 5) dans le *Novum Testamentum extra canonem receptum de* Hilgenfeld (Fascic. IV), p. 33 et l'annotation p. 35. Cet Evangile antique composé selon notre savant en Asie Mineure, ne suppose-t-il pas le séjour de l'apôtre dans cette contrée en plaçant son nom au premier rang de son énumération des apôtres?

(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 20.

d'apôtre vivant sous Domitien. Hégésippe, du reste, nous parle encore d'un cousin de Jésus, l'évêque Siméon de Jérusalem mort sous Trajan, qui règne jusqu'en 117 (1). Mais n'insistons pas sur ces détails secondaires; passons plutôt aux Actes des apôtres placés par Keim après la destruction de Jérusalem. N'accordons, pour le moment, à ce document, que la valeur historique que notre historien lui accorde lui-même. Nous trouvons ici l'apôtre Jean mentionné à plusieurs reprises (Actes III, 1 sq.; IV, 13 sq.; VIII, 14). Au chapitre VIII, il nous est montré envoyé avec Pierre par ses collègues de Jérusalem auprès des nouveaux convertis de la Samarie. Cette députation à laquelle participe le judéo-apôtre (si le fait est authentique, comme l'admet M. Renan lui-même) (2), est assurément une preuve que Jean n'était pas tout à fait aussi judaïsant que le dépeint Keim. C'était là, en tous les cas, un pas vers le pagano-christianisme, et l'Eglise d'Antioche, qui allait être fondée ou qui l'était déjà (XX, 18). Selon Actes VIII, 25, Jean revient à Jérusalem avec Pierre, après avoir « évangélisé beaucoup de villages samaritains. » Depuis ce moment, il n'est plus fait mention de l'apôtre dans les Actes. Lors de la persécution ordonnée par Hérode, lors du martyre de Jacques et de l'emprisonnement de Pierre (XII, 1, 2), Jean ne paraît plus avoir été à Jérusalem (3). Où se trouvait-il à cette époque? Nous l'ignorons. Nous voyons seulement par le célèbre passage de Paul aux Galates (I, 18), que le Zébédaïde survivant était très-probablement absent de la capitale; car Paul n'aurait pas manqué de le nommer à côté des autres στῦλοι qu'il vit pendant quinze jours. Au second voyage de Paul seulement, quatorze années après le premier, selon l'épître mentionnée, Jean reparaît à Jérusalem et assiste à la célèbre conférence des apôtres (Gal. II, 9). On sait quelle part il y prit avec Jacques le juste (4). Ce fut vers l'année 53. Plus tard, quand Paul revient encore à Jérusalem vers 60, il ne trouve plus que Jacques;

(1) Eusèbe, III, 32.

(2) *Les Apôtres*, p. 153.

(3) M. Godet (*Commentaire*, I, p. 66) croit avec Nicéphore (*Hist. eccl.*) et en s'appuyant de Jean XXI, 22, que Jean resta longtemps en Galilée avec la mère du Seigneur qui lui était confiée. Mais rien n'indique un pareil séjour. L'apôtre « colonne » n'était-il pas nécessaire ailleurs et aurait-il porté cette épithète s'il avait ainsi vécu dans la retraite pendant que ses collègues se dépensaient pour la jeune Eglise? Il est du reste plus que probable que Jean demeurait à Jérusalem dans sa propre maison, où il accueillit Marie, selon la recommandation du maître. Comp. Gaspari : *Einleitung in das leben Jesu Christi*. 1869.

(4) Nous parlons ici du Jacques des Galates et des Actes et non de celui du *Saint Paul* de M. Renan et de l'école de Tubingue.

Pierre et Jean ne sont plus nommés dans l'entrevue si fraternelle racontée par la source des Actes (XXI, 18). Ces faits successifs nous portent à croire que l'apôtre Jean, depuis sa première députation en Samarie, n'a plus résidé d'une manière permanente à Jérusalem, mais qu'il s'est familiarisé de plus en plus avec les Eglises du nord, avec celle des Samaritains surtout, qu'il avait « évangélisées » avec Pierre. Nous pensons même qu'il s'est avancé, avec ce même Pierre, jusqu'à Damas et jusqu'à l'Eglise d'Antioche, visitée par son compagnon, selon le récit authentique de Paul (1). Cette opinion n'est, à la vérité, qu'une hypothèse, mais qu'a-t-elle de si invraisemblable, si nous songeons aux voyages des autres apôtres? Or, d'Antioche en Asie Mineure, le chemin était tracé d'avance par saint Paul et par beaucoup d'autres après lui (2). Supposons donc ces pérégrinations, et demandons-nous à quelle époque il faudrait placer l'arrivée du Zébédaïde en Asie Mineure. — C'est là que l'obscurité devient complète, et les documents où nous pourrions trouver une allusion à ce fait important nous manquent entièrement. On a placé le départ définitif de l'apôtre en 66 ou 67, lorsque l'Eglise de Jérusalem, et sans doute aussi les disciples de la Galilée et de la Samarie se réfugièrent au delà du Jourdain pour échapper aux horreurs de la guerre romaine. Cette raison serait, en effet, assez péremptoire pour nous faire admettre une émigration lointaine de saint Jean. Il n'était probablement pas le seul à s'éloigner aussi loin que possible du théâtre de la terrible catastrophe qui avait été assez clairement prédite aux chrétiens. L'évangéliste ou l'apôtre Philippe et ses quatre filles prophétesses (3), que la tradition nous fait retrouver à Ephèse et à Hiérapolis, n'auraient-ils pas été membres de cette émigration? En tous les cas, leur séjour en Asie Mineure nous prouve que ce fut vers cette contrée que se dirigèrent les pas de nombreux chrétiens palestiniens, et qu'ils cherchèrent un asile dans les Eglises de saint Paul. Mais revenons à l'apôtre Jean, et demandons-nous encore une fois à quelle époque il a pu venir en Asie Mineure. Serait-ce déjà lorsque saint Paul était encore actif dans ces contrées, ou

(1) Pierre était à cette époque un ami déclaré des pagano-chrétiens, car il mangeait avec eux. Pourquoi Jean ne l'aurait-il pas été comme lui? La remarque d'Irénée (*Adv. Hær.*, III, 12) n'invalide pas autant notre assertion quant à Jean que quant à Pierre.

(2) Pierre lui-même n'aurait-il pas été en Asie Mineure? (1 Pierre, I, 1, 14.)

(3) Actes, XXI, 8, 9. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31; V, 24; III, 31, 39.

pendant sa captivité à Rome? Aucun indice quelconque ne nous autoriserait à l'admettre. Dans aucune des épîtres qui sont attribuées à l'apôtre des gentils, ni dans celles aux Colossiens et aux Ephésiens, ni dans celles à Timothée (de 61-64), il n'est fait allusion à la présence d'un autre apôtre à Ephèse ou en Asie Mineure. Ce silence, néanmoins, s'explique parfaitement, si, selon notre hypothèse, Jean n'est venu dans ces contrées que lors de la grande émigration des chrétiens de Palestine. C'est jusqu'à cette probabilité que nous conduit l'histoire évangélique et celle des Actes bien examinée; elle ne nous conduit pas plus loin et nous ne prétendons pas encore avoir établi la certitude d'un séjour prolongé du Zébédaïde à Ephèse.

Faisons un pas de plus, maintenant, et consultons les rares documents qui pourraient nous offrir quelque lumière sur la question. Ici, il faut malheureusement aller loin et franchir d'un seul bond la distance qui sépare les épîtres pauliniennes et les Actes, — du martyre d'un évêque d'Antioche, conduit à Rome par l'ordre de Trajan, en 115 environ. Nous franchissons donc une cinquantaine d'années. A cette époque se placent les sept épîtres d'Ignace écrites à diverses Eglises pendant son voyage forcé vers la capitale du monde romain. Ces épîtres nous ont été conservées, comme on sait, en deux éditions grecques, l'une plus étendue et manifestement complétée d'additions nombreuses par un copiste, l'autre plus courte. En second lieu, il nous reste une traduction syriaque de l'épître d'Ignace aux Ephésiens et de quelques autres lettres du même auteur, traduction découverte par l'anglais Cureton et publiée en 1845. Or, ce nouveau manuscrit se distingue du texte grec, abrégé, par une abréviation plus grande encore. Quelle est la plus fidèle reproduction du texte original: l'abrégé grec ou l'abrégé syriaque? C'est là une question qui n'est pas encore définitivement élucidée (1). Il est donc difficile d'argumenter avec une entière certitude en se servant de préférence de l'une ou de l'autre des deux versions.

Passons néanmoins à l'objet même de nos recherches.

Si nous nous en rapportons au jugement de l'éditeur le plus distingué des *Opera patrum apostolicorum*, mais surtout à l'attestation authentique de Polycarpe (2), Ignace a réellement écrit

(1) Bunsen s'est fortement prononcé pour le texte syriaque: *Ignatius und seine Zeit*, 1847. Mais on lui a opposé des arguments fort sérieux.

(2) Dressel, *Ad Philipp.*, c. 13, corroboré par Eusèbe, III, 36. Cf. *Acta martyrii. Codex Vatic.*, 866, et Lucien de Samosate, *De morte Peregrini*, I, 42.

des lettres. L'authenticité de celle à Polycarpe et aux Philippiens est mise hors de doute par l'allusion que ce Père fait à cette dernière épître (1). Nous avons donc dans l'un ou l'autre de ces textes des documents remontant aux premières années du second siècle et provenant d'un homme apostolique évêque d'une Eglise qui fut sans cesse en relation avec les Eglises de l'Asie Mineure. Ces documents ne devront-ils pas une fois au moins parler de l'apôtre Jean, surtout l'épître aux Ephésiens, si en réalité cet apôtre a séjourné longtemps dans ces contrées? Chose étrange, ils ne le font pas une seule fois! Ce silence n'est-il pas très-grave, ne prouverait-il pas qu'Ignace n'a jamais eu connaissance d'un séjour semblable, que par conséquent ce séjour n'est qu'une fiction? Voilà ce que nous objectent tout d'abord nos adversaires.

Eh bien, en présence de cette première objection, qu'il nous soit permis d'exprimer l'impression précise que laisse à tout examinateur attentif et impartial la lecture des lettres d'Ignace, aussi bien que celle de Polycarpe. Cette impression est la suivante : 1° Il n'est pas possible de déduire d'une collection d'épîtres de ce genre que leurs auteurs « n'aient su que fort peu de choses de tout ce qui concerne l'époque apostolique et qu'ils aient généralement une idée erronée sur le peu qu'ils savent (2). »

2° Il faut prendre ces épîtres pour ce qu'elles veulent être, c'est-à-dire pour des écrits qui n'ont absolument d'autre but qu'un but parénétique. Il ne faut donc pas y chercher ce qu'ils ne veulent pas nous faire savoir : des renseignements quelconques sur l'époque apostolique, sur tel ou tel apôtre, sa vie, son activité, son séjour.

Nous n'entrerons pas à ce sujet dans des considérations étendues; nous ne pouvons pas non plus analyser ici les lettres d'Ignace pour donner à ceux qui ne les ont pas lues une idée exacte de leur contenu et de leur vrai sens : cela nous entraînerait trop loin.

Qu'il nous suffise de relever un seul fait que personne ne contestera : le fait que ces lettres abondent en citations empruntées à nos écrits canoniques, et que nous y trouvons entre

(1) *Ad Philipp.*, c. 13, confirmé par Irénée, *Adv. Hær.*. III, 3 *apud* Eusèbe, IV, 14

(2) Opinion de Ritschel, reproduite par M. Stap dans ses *Origines du Christianisme*, p. 35.

autres un assez bon nombre d'allusions incontestables à l'évangile et aux épîtres johanniques. Nous en avons compté une dizaine qui ne s'expliquent pas autrement. Qu'on place donc le martyre de l'évêque d'Antioche avec les actes des martyrs de cette métropole, en 107, ou avec les critiques modernes en 115 ; il demeure établi que les écrits attribués à l'apôtre Jean lui étaient parfaitement connus. Mais il y a plus, et ceci devient plus important pour la question que nous traitons : ces hérétiques, au sujet desquels Ignace avertit si fréquemment et presque dans chacune de ses épîtres des avertissements (1), sont manifestement les gnostiques (les dokètes), désignés dans les épîtres johanniques. Le martyr d'Antioche nous le prouve clairement en combattant avec des passages ou des allusions tirés de ces épîtres, la même hérésie combattue déjà par la première épître de saint Jean (2).

Cette particularité qui frappera le critique non prévenu nous prouverait d'abord qu'Ignace attribuait évidemment une valeur éminemment *apostolique* à ces textes détachés et par là même aux documents auxquels il les a empruntés. Mais elle nous prouverait bien autre chose encore et ici se pose la question : où donc Ignace a-t-il pu placer la lutte contre l'hérésie mentionnée et si clairement désignée par lui, si ce n'est en Asie Mineure? Où par conséquent, la composition des écrits johanniques qui lui fournissent des arguments contre les hérétiques, si ce n'est dans ces mêmes contrées, où surgissait le dokétisme? Pour lui, l'auteur des premières épîtres johanniques aurait donc vécu là, et il aurait été un apôtre; cela s'entend de soi-même.

Qu'on prenne ce fait en sérieuse considération et l'opinion qui veut que l'évêque d'Antioche n'a eu aucune connaissance d'un séjour en Asie de l'apôtre auquel il attribue les écrits antignostiques dont il se sert en commencerait dès maintenant à être ébranlée.

Mais passons outre et demandons-nous encore avec nos adversaires : pourquoi les lettres d'Ignace ne nomment-elles pas le fils de Zébédée? Pourquoi dans aucune des sept plus ou moins authentiques, pas même dans celle *aux Ephésiens*, ce nom n'appa-

(1) *Ad Eph.*, VII; *ad Magn.*, VIII; *ad Trall.*, VII (*les Dokètes*, XI); *ad Philipp.*, II; *ad Smyrn.*, II, III, IV, V, VI, VII.

(2) 1 Jean IV, 3; I, 7. Cf. 1 I, 1. Voir Huther dans le Commentaire critique de Meyer, les trois épîtres de saint Jean, 3e édit., 1868.

raît-il une seule fois? Bien plus, pourquoi Ignace cite-t-il une fois l'apôtre saint Paul comme exemple de patience et de courageux sacrifice quand il aurait pu tout aussi bien parler aux Ephésiens de leur grand apôtre saint Jean et de sa patience dans l'exil à Pathmos (1)? Est-il possible, est-il probable que l'évêque d'Antioche eût oublié de leur dire un mot du disciple aimé, de rappeler ce glorieux souvenir encore si vivant à Ephèse, en écrivant à cette Eglise quinze ou vingt années à peine après la mort de Jean dans la métropole de l'Asie Mineure? Les Ephésiens qui, plus tard, se glorifiaient si bien de la présence prolongée du vieux apôtre, n'auraient-ils donc rien su de son prétendu séjour au milieu d'eux lors du voyage forcé d'Ignace à Rome?

Telle est en effet la conclusion de la critique à laquelle nous avons à répondre. Il suffira de lire avec attention les épîtres attribuées à l'évêque d'Antioche pour comprendre immédiatement combien cette conclusion est hâtive, inconsidérée même! De quoi parle en vérité Ignace dans le passage cité? Il parle de l'exemple d'un martyr sur les traces duquel il désire marcher, d'un martyr qui, comme lui, fut obligé de traverser ou de passer près d'Ephèse pour être envoyé à Rome, le lieu de son supplice. C'était là l'unique idée qui préoccupe et émeut profondément l'auteur au moment où il écrit ces lignes et rien d'autre. Pour quel motif aurait-il dû songer ici à l'apôtre saint Jean qui a été loin d'avoir le même sort? Pourquoi ne parlerait-il pas plutôt de Pierre qu'il nomme cependant ailleurs (2) à côté de Paul? Parce que Pierre tout aussi peu que Jean n'a eu une destinée si exactement semblable à la sienne que celle de Paul. C'est saint Paul emmené comme lui par des légionnaires qui remplit toute la pensée solennelle du glorieux confesseur (τοῦ μεμαρτυρημένου οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι). Il est donc absolument inutile, si nous prenons ce passage dans sa vraie signification, d'être étonné de ne pas y trouver une allusion explicite à l'apôtre saint Jean. Mais il existe un autre passage dans cette

(1) Nous citons ce passage : *Ad Ephes.*, XII. Οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. Ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἠλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι. Πάροδός ἐστε τῶν εἰς Θεὸν ἀναιρουμένων· Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ' ἂν Θεοῦ ἐπιτύχω, etc. Comp. 1 Cor. IV, 9-13.

(2) *Ad Romanos*, c. IV.

épître adressée aux Ephésiens qui nous montre clairement qu'Ignace fut loin de croire que cette Eglise ne connaissait d'autre apôtre que saint Paul. En effet, immédiatement avant de parler du martyre de saint Paul à ceux qu'il exhorte, il écrit ces significatives paroles que la critique jusqu'ici a prudemment laissées dans l'ombre : ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (1). De quels apôtres est-il question ici ? Ignace parle *des apôtres*, — donc de plusieurs avec lesquels les Ephésiens avaient toujours été d'accord (vécu en communion ?), eux qui selon la critique de Keim n'auraient connu que l'apôtre des gentils. Ne s'agirait-il que d'un accord doctrinal avec *les apôtres* (Jean, Pierre, Jacques), — le fait ne donne-t-il pas à réfléchir ? Mais ne serait-ce pas là une allusion au séjour ou au passage d'autres apôtres encore que saint Paul dans l'Eglise d'Ephèse ? Ne serait-il pas permis ici de penser à un saint Jean que l'évêque d'Antioche désignerait par ces mots ? Nous n'insisterions pas sur ces considérations si on nous expliquait d'une manière plus satisfaisante pourquoi Ignace parle aux Ephésiens d'un accord personnel ou doctrinal avec *les apôtres*, par conséquent avec les apôtres judéochrétiens comme avec celui des gentils, et cela dès le commencement du second siècle (2).

Après ce qui précède nous ne nous arrêterons pas aux Actes du martyre de l'évêque d'Antioche dans lesquels il est désigné explicitement lui-même comme un disciple immédiat de Jean l'apôtre, ou de Jean l'Evangéliste (3). Nous ne dirons rien non plus des épîtres apocryphes qu'Ignace adresse à Jean *apostolum* et *evangelistum* ou bien encore *Sancto Seniori* (4). Nous sommes ici décidément sur le terrain de la légende et l'acte des martyrs même le plus accrédité pendant longtemps n'est probablement qu'une composition du quatrième siècle. Mais le fait n'en reste pas moins étonnant qu'on ait pu attribuer à Ignace des relations

(1) *Ad Ephes.*, XI. L'une des traductions latines reproduites par Dressel porte : *qui et apostolis semper consenserunt*, etc. ; l'autre : *qui et jam apostolis semper præbuerunt assensum*, etc.

(2) On jugera par cette simple caractéristique d'Ignace ce que vaut l'assertion de M. Renan qui dans son *Saint Paul* fait supplanter l'apôtre des gentils, par les judéochrétiens à Ephèse.

(3) Dans la recension la plus courte comme dans le manuscrit inédit publié par Dressel, c. I et II. Ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητής et condisciple de Polycarpe c. III.

(4) Voyez Dressel, p. 348, 349.

personnelles avec l'apôtre saint Jean, sans que personne dans l'Eglise d'Orient n'ait fait une objection à cette opinion universellement admise, à ce qu'il paraît.

Un fait néanmoins qui semble plus étonnant encore que le silence d'Ignace sur l'apôtre Jean, dans sa lettre aux Ephésiens, c'est le silence complet de l'épître à Polycarpe. Si en effet, l'évêque d'Antioche a été un condisciple de l'évêque de Smyrne, ce qui semble ressortir assez clairement du ton intime de notre lettre, pourquoi le grand apôtre d'Ephèse n'est-il pas même nommé dans une circonstance aussi solennelle que celle d'une lettre d'adieux, et lorsqu'il s'agissait d'exhorter Polycarpe à rester ferme en face de l'hérésie (1) ? C'est là encore, nous dit-on, une forte présomption contre la réalité d'un séjour de saint Jean en Asie Mineure.

Ici, encore comme plus haut pour les autres épîtres d'Ignace, nous renvoyons la critique à l'épître à Polycarpe. Qu'on lise ce document avec attention, qu'on examine son sens et son but exclusivement parénétique, et l'on acquerra immédiatement la conviction que ce n'était pas là du tout le lieu de rappeler le souvenir d'un apôtre, pas même d'un maître commun à Polycarpe. Nous en appelons comme à une analogie frappante à l'exemple de saint Paul qui ne mentionne nullement l'autorité du Christ, quand il donne ses derniers conseils à un Timothée. On ne prend pas en effet en considération suffisante le fait que l'évêque d'Antioche parle à un compagnon plus jeune que lui, auquel il s'adresse presque comme un père spirituel, et que c'est avec l'autorité de son âge et de ses expériences qu'il désire produire la dernière et salutaire impression, non en appelant à l'autorité d'un apôtre que Polycarpe connaissait tout aussi bien que lui.

Mais allons plus loin. Après le silence d'Ignace c'est le silence de Polycarpe lui-même qui étonne notre critique. Que nous reste-t-il donc de cet antique témoin apostolique? Une épître aux Philippiens, composée vers 155-60, dont l'authenticité est mise hors de doute par les allusions d'Eusèbe (2). Cette épître nous l'avons lue comme celles de l'évêque d'Antioche, avec la plus grande attention, et notre impression profonde (qu'on nous par-

(1) *Ad Polycarpum*, c. III.
(2) *Hist. eccl.*, III, 36, 13.

donne de répéter la même chose) a été exactement semblable à celle que produit la lettre d'Ignace à Polycarpe, c'est-à-dire qu'il n'y avait là absolument aucun motif, aucune occasion de citer ou de nommer l'apôtre Jean. De quoi est-il donc question dans cet écrit : de louanges adressées aux Philippiens au sujet de leur charité et de leur foi, d'exhortations à la vertu, du souvenir de l'apôtre Paul, *leur docteur,* des dangers de l'avarice, des devoirs des diacres et des presbytres, des dokètes, de l'espérance et de la patience à laquelle les Philippiens doivent s'exercer à l'exemple d'Ignace, de Zosime, de Rufus et de saint Paul, et non de l'apôtre Jean qu'ils ne connaissaient pas personnellement. A propos de quoi parler ici de cet apôtre, de son maître? Il serait vraiment étrange de l'exiger et de s'étonner que Polycarpe ne le fasse pas. Mais s'il ne parle pas de lui, il cite au moins bel et bien les épîtres qui lui sont attribuées (1). Eh bien, ces passages, surtout celui qui est cité, ch. VII (2), incontestablement dirigés contre les dokètes de l'Asie Mineure par quelqu'un qui les connaissait de bien près, — Polycarpe n'en aurait-il pas connu l'auteur? Les aurait-il placés sur la même ligne que les nombreuses citations empruntées aux apôtres saint Paul et saint Pierre s'ils ne provenaient pour lui d'un apôtre? Et cet apôtre pouvait-il être un autre que le redoutable adversaire des hérétiques en Asie Mineure? Qu'on réfléchisse bien ; il y a là de quoi mettre dans un certain embarras ceux qui s'étonnent du silence de Polycarpe sur l'apôtre Jean, il y a même là des raisons qui nous inspirent un scepticisme opiniâtre à l'endroit d'une ignorance complète de l'évêque de Smyrne au sujet d'un séjour de ce même apôtre en Asie Mineure.

Nous passons maintenant en suivant un ordre rigoureusement historique à un témoin plus explicite, à un homme plus célèbre que les Pères mentionnés. Nous voulons parler d'Irénée, l'évêque de Lyon, vivant au milieu du second siècle et écrivant vers la fin de ce siècle les fameuses réfutations *Adversus Hæreses* (3). Nous sommes donc éloignés de trente à quarante ans à peine de

(1) *Ad Philipp.*, c. VII, comp. 1 Jean IV, 3 ; VIII, comp. 1 Jean IV, 9. Voyez aussi l'allusion assez claire à l'Evangile johannique, c. II et V : Καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν. Comp. Jean V, 25-29 et VI, 40-44.
(2) *Ad Philipp.*
(3) Selon Keim cet ouvrage fut composé de 177-190, la lettre à l'évêque de Rome (Victor) de 190-200, de même celle au gnostique Florinus son compagnon de jeunesse.

la mort de Polycarpe. Que nous dit tout d'abord Irénée de ce Père et de ses rapports avec lui?

Citons le passage classique connu de tout le monde, tiré de sa lettre à Florinus, et examinons-le de près. Nous empruntons cette citation à l'édition de Stieren (1) : « *Vidi enim te quum adhuc puer essem in inferiore Asia apud Polycarpum quum in imperatoria aula splendide ageres et illi te probare conareris. Nam ea quæ tunc gesta sunt melius memoria teneo quam quæ nuper acciderunt (quippe quæ pueri discimus simul, cum animo ipso coalescunt eique penitus inhærent) adeo ut et locum dicere possim in quo sedens beatus Polycarpus disserebat, processus quoque ejus et ingressus, vitæque nondum et corporis speciem, sermones denique quos ad multitudinem habebat*, etc. » Eusèbe (2) reproduit l'original de ce passage significatif. Là, comme dans le texte latin, Irénée nous dit en termes catégoriques avoir vécu à Smyrne auprès de Polycarpe et l'avoir connu de la manière la plus intime. Cette intimité de rapports journaliers remontent, selon ses propres expressions, à sa première jeunesse (εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὤν) (3). — On a beaucoup insisté sur ce fait dans ces derniers temps, et Keim l'accentue particulièrement. Irénée, nous dit-on, n'a connu l'évêque de Smyrne qu'à une époque de la vie qui ne laisse pas des souvenirs bien précis, bien clairs, lors de son adolescence (*als Knabe*) (4). On a même parlé de *l'enfance* (5) du compagnon de Florinus, et en cela on est certainement dans la plus étrange des erreurs. Comment en effet serait-il possible d'admettre que ce Florinus, cet homme dont il est dit dans notre texte : *Quum in imperatoria aula splendide ageres et illi (Polycarpo) te probare conareris* (6), ait eu des rapports avec *un enfant*, et que cet enfant ait été *un disciple journalier* de Polycarpe avec lequel Florinus conversait de choses inintelligibles à un enfant, même à *un garçon!* La supposition paraît pour le moins passablement naïve. Un bambin (qu'on me passe l'expression), assistant à des conversations théologiques ou autres tout aussi sérieuses ne nous fait-il pas sourire? — Mais il y a plus. Comme on l'a déjà fait

(1) *Irenei Opp.*, I, 822.
(2) *Hist. eccl.*, V, 20, 5. Edition Heinichen, 1868.
(3) Comp. *Contra Hær.*, III, 3, 4. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 14, 3.
(4) *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 163.
(5) *Revue de théologie*. Mai-Juin 1868, p. 182.
(6) Λαμπρῶς πράσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ (Πολυκάρπῳ).

remarquer ailleurs (1), la désignation *puer* ou παῖς a, sans contredit, dans la langue des anciens une tout autre signification que notre terme *enfant* ou *garçon* dans le langage moderne. Il désigne un jeune homme comme le prouve manifestement un passage de Jérôme (2), où *l'apôtre* Jean est appelé *puer* à l'époque où il fut choisi par son maître. C'est donc comme *jeune homme* qu'Irénée a vécu dans l'intimité de l'évêque de Smyrne, c'est à cette condition seule qu'il peut rappeler à son compagnon Florinus les faits et gestes qu'il mentionne dans sa lettre : car franchement il serait souverainement ridicule d'admettre qu'*un enfant* que Florinus aurait peut-être vu jouer aux pieds de Polycarpe, lui fît plus tard des remontrances et lui rappelât leur commune vie auprès du vénérable évêque. Mais, s'il en est ainsi, si Irénée à cette époque était un jeune homme, on nous accordera, espérons-le, que les allusions de l'évêque de Lyon prennent quelque importance, une importance difficile à contester. S'il en est ainsi, ce qu'il nous dit de son vénéré maître ne sera pas un souvenir obscur, peu sûr (comme le prétend notre critique, malgré la protestation formelle de l'évêque de Lyon), mais ce souvenir portera le cachet de l'exactitude la plus parfaite, puisqu'il le rappelle à la pensée d'un homme aussi ou plus compétent encore que lui sur tout ce qui concernait Polycarpe. On ne saurait en douter vraiment. Or, que nous dit donc encore Irénée de l'évêque de Smyrne? En mentionnant le souvenir des discours (διάλεξεις — sermons?) qu'il l'entendit prononcer devant la foule il ajoute les paroles suivantes : « *Et familiarem consuetudinem, quæ illi cum Johanne ac reliquis qui dominum viderant intercessit, ut narrabat, et qualiter dicta eorum commemorabant; quæque de domino ex ipsis audiverat, de miraculis illius etiam ac de doctrina quæ ab iis cui Verbum vitæ ipsi conspexerunt acceperat Polycarpus, qualiter referebat cuncta Scripturis consona.* » Ces détails remarquables sont précis et clairs; en les lisant avec attention on ne conservera pas le moindre doute qu'Irénée parle ici de la manière la plus explicite de rapports personnels que son maître disait et *redisait souvent* avoir eu avec Jean l'*apôtre*, le disciple immédiat de Jésus. Personne, pendant dix-huit siècles, n'a jamais compris autrement ce texte. De quelle *consuetudo familiaris cum*

(1) Tischendorf, *Bulletin théologique*. Juillet, 1867, p. 216.
(2) *Ad Jovin.*, I, c. 26 *Ut autem sciamus Johannem tunc fuisse puerum manifeste docent ecclesiasticæ historiæ.*

Johanne (1) si vivement intéressante pour Irénée et pour Florinus Polycarpe aurait-il donc pu parler, si ce n'est en songeant au Ἰωάννης par excellence, connu du monde chrétien tout entier, de l'apôtre en un mot qu'il distingue si nettement des « autres qui virent le Seigneur, » de ceux qu'il appelle cependant avec tant de solennité : « αὐτόπτες τῆς ζωῆς τοῦ Λόγου (2). » Quel privilége particulier, quelle considération extraordinaire lui auraient donc valu des relations avec un autre Ἰωάννης qui n'eût pas été la grande autorité apostolique, l'homme qui avait reposé sur le sein de Jésus? Y a-t-il à cet égard seulement une ombre de doute dans les paroles explicites d'Irénée? Aussi n'est-ce pas là ce qu'on nous conteste pour le moment; on admet bien que l'évêque de Lyon ait voulu parler de l'apôtre Jean dans le texte en question, il n'a pu songer à personne d'autre en écrivant ainsi; mais il s'est trompé : il a pris Jean le presbytre dont parlait Polycarpe, le seul Jean connu à Ephèse, pour le grand apôtre! « Des malentendus et les besoins du temps, nous dit Keim, firent pour la première fois proclamer l'apôtre Jean apôtre de l'Asie Mineure vers 190 (3). »

Nous avons vu plus haut dans le hardi raisonnement de notre historien quels furent ces malentendus qui mettent à néant le séjour du fils de Zébédée à Ephèse. Ces malentendus restent-ils possibles avec les réflexions qu'inspire la lettre à Florinus si on l'examine attentivement? Ne nous laisse-t-elle pas l'opiniâtre conviction qu'Irénée en savait un peu plus long que le savant professeur de Zurich sur les rapports de l'évêque de Smyrne avec l'apôtre Jean? Serait-il possible aussi d'admettre le fait assurément étrange que l'évêque de Lyon ait conservé pendant toute sa vie la conviction, jamais sujette au moindre doute, que cet apôtre vécut et mourut à Ephèse (4)? Comment cet homme qui avait des relations continues avec l'Orient, avec Rome, où affluaient les gnos-

(1) Τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφήν.

(2) Τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον.

(3) *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 162.

(4) *Adv. Hær.*, II, 22, 5; III, 3, 4. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 23, 3 : Καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι τὸν Ιωάννην. Παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. V, 8, 4 : Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Εφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

tiques de l'Asie Mineure (on ne peut en douter en lisant ses écrits), comment n'aurait-il jamais été tiré de son erreur incompréhensible si, en effet, il s'était trompé dans sa prétendue adolescence sur le sens si précis des communications et des récits détaillés de Polycarpe sur le remarquable personnage d'Ephèse? Comment a-t-il si clairement distingué dans ses écrits le *'Ιωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητής* des *πρεσβύτεροι* ou des *λοιποὶ τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον*, si ce n'est parce que, dans son souvenir bien précis, Polycarpe l'avait distingué tout aussi nettement! Mais il existe un fait dans l'histoire du jeune Irénée qui est décisif, selon nous, et qui nous montre surabondamment que les malentendus invoqués par Keim étaient absolument impossibles. En 160, en effet, à l'époque où le futur évêque de Lyon se trouvait sans doute encore auprès de son maître à Smyrne, le vénérable Polycarpe lui-même vient à Rome, pour quel motif? Pour engager une discussion mémorable sur la pratique pascale et pour déclarer, au nom des Eglises d'Asie, qu'il ne renoncerait pas au rite oriental, parce qu'il avait toujours célébré la Pâque de cette manière, *μετὰ 'Ιωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων*, etc. (1). Voilà donc Polycarpe lui-même dans une des circonstances les plus solennelles de sa vie, déclarant à l'évêque de Rome qu'il a assisté fréquemment à l'acte le plus sacré, à la cène chrétienne avec Jean l'apôtre et même avec d'autres apôtres! (le sens du texte est clair, espérons-le.) Et où cela? à Jérusalem? — Non, en Asie Mineure, à Smyrne sans doute où il avait été « établi » comme évêque par des apôtres (*ὑπὸ ἀποστόλων*), selon le récit d'Irénée (2). Et à qui donc Irénée rappelle-t-il ce fait? Il le rappelle à Victor de Rome, un successeur d'Anicet, auquel Polycarpe avait parlé en personne. Il le lui rappelle comme un fait auquel lui-même, Irénée, avait pris sans doute une part active comme disciple de l'évêque de Smyrne; sa connaissance exacte des détails du fait le prouve suffisamment. Il le rappelle à Victor comme un fait bien *connu* de lui et non comme une nouveauté; car le but de sa lettre consiste uniquement à maintenir la paix entre l'Eglise romaine et l'Eglise d'Orient. C'est

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24, 16.

(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 14, 3 : Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς, καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν 'Ασίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.

pour ce motif qu'il cite le bel exemple de concorde de Polycarpe et d'Anicet (1). — Or, nous demandons maintenant si le doute est encore possible sur le vrai caractère du personnage dont parle l'évêque de Lyon dans sa lettre à Florinus? Les circonstances que nous venons d'exposer ne dissipent-elles pas d'un seul coup les fameux malentendus si habilement exploités par Keim? Ou bien, voudra-t-on, pour trouver un dernier échappatoire, douter encore des souvenirs précis d'un Victor de Rome? Nous fera-t-on croire que cet évêque ne savait pas au juste, avec son entourage, si ce qu'Irénée lui écrivait, le fait si souverainement important de la visite de Polycarpe et de son assertion était vrai ou non? Mais à ce compte il faudrait douter de l'antiquité chrétienne tout entière et prendre les hommes les plus éminents de l'Eglise romaine pour des esprits obtus, sans souvenir et sans connaissance du passé le plus rapproché? Car, en vérité, Victor et les Romains de l'époque n'avaient absolument aucun intérêt à se réjouir de la protestation de l'évêque de Smyrne. Ne voit-on pas à quels résultats absurdes nous mène le doute dans cette question ! Oui, nous pourrions en rester là pour déclarer à notre tour avec la plus entière confiance que le séjour du disciple aimé en Asie Mineure, est un des faits les mieux certifiés de l'histoire apostolique.

Mais n'anticipons pas; car il nous reste à examiner d'autres objections encore soulevées par notre historien, et nous avons promis de le suivre jusqu'au bout.

Nous aborderons maintenant l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, pour étudier tous les détails qu'elle nous fournit sur cette question.

A. Wabnitz.

(*Suite.*)

(1) Qu'on lise ce passage dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24, 14-17.

LE FILS DE L'HOMME ET LE FILS DE DIEU

—

La base de toute christologie se trouve dans les déclarations de Jésus; car si quelqu'un a su qui il était, c'est bien lui, et ce n'est qu'après avoir étudié le témoignage qu'il rend à sa propre personne, que l'on peut aborder avec fruit l'étude de la christologie apostolique. Or, Jésus nous déclare que *nul* ne connaît le Fils *que* le Père. Cette parole ne peut avoir deux sens : elle ne signifie pas, comme on le lui fait dire trop souvent, que nous n'arriverons jamais à comprendre *complétement* la personne du Sauveur ; elle veut dire que cette personne est trop pleine de mystères pour que nous puissions la connaître. Aussi le rôle de la théologie ne consiste-t-il pas à tenter une explication déclarée d'avance insuffisante et impossible : sa tâche est plus humble : elle doit se contenter de recueillir les faits, de les saisir sous leur vrai jour et d'en montrer l'enchaînement, sans chercher à expliquer dogmatiquement « le mystère de la piété. »

C'est dans cet esprit que je voudrais examiner le sens des deux noms de *Fils de l'homme* et de *Fils de Dieu* que Jésus a pris si souvent (1).

I.

D'après l'exégèse traditionnelle, le titre de *Fils de l'homme* est destiné à faire ressortir la parfaite humanité du Sauveur, par opposition à sa divinité, et le titre de *Fils de Dieu* sa réelle divinité, par opposition à son humanité. Le contraste que l'on établit

(1) Comp. W. Beyschlag, *die Christologie des Neuen Testaments.* — B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments.*

entre ces deux titres a son origine dans la théorie des deux natures et est aussi peu fondé qu'elle ; car cette explication n'explique pas les faits dont elle doit rendre compte. Ainsi, d'après l'opinion traditionnelle, les rapports de Jésus avec Dieu sont exprimés par le titre de Fils de Dieu, et Jésus a Dieu pour Père en tant que Fils de l'homme (1). Ces deux titres sont opposés, dit-on, l'un à l'autre. Or, le Fils de Dieu est un homme (Marc XV, 39), et il a reçu du Père le pouvoir de juger, parce qu'il est Fils d'homme (Jean V, 27). Bien plus : quand le grand-prêtre demande au Sauveur s'il est le Christ, le Fils de Dieu : Oui, répond celui-ci, et je vous déclare qu'à partir de maintenant vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance, etc. (Matth. XXVI, 63, 64.) Ne dirait-on pas que ces deux termes ont à peu près le même sens? Cherchons donc dans les textes ce qu'ils signifient, ce sera le seul moyen d'éviter l'arbitraire et l'erreur.

II.

Et d'abord que signifie le titre de *Fils de l'homme?*

Il est peu de mots sur le sens desquels les théologiens s'accordent moins entre eux. D'après *Baur*, Jésus aurait choisi ce titre « pour se désigner par opposition aux idées des Juifs, qui n'attendaient rien que d'éclatant du Messie, comme celui qui a part à tout ce qui est humain, *qui nihil humani a se alienum putat*, à la destinée duquel il appartient de supporter tout ce qu'il y a d'humble dans l'homme. » Alors pourquoi doit-il revenir dans la gloire? (Matth. XVI, 27.) D'après *Hoffmann*, le Fils de l'homme est celui vers lequel tend toute l'histoire de l'humanité. D'après *Keim*, ce titre désigne : 1° l'homme abaissé; 2° celui qui est élevé dans l'abaissement; 3° celui qui est uni organiquement à l'humanité. *Néander* veut qu'il prenne ce titre « comme celui par qui l'humanité a été glorifiée, qui a réalisé le type de l'humanité (2). » Pour *De Wette*, ce titre signifie : « Je suis l'homme invisible qui, malgré sa bassesse, est destiné à être ce que les prophètes ont prédit. »

(1) « Le Fils de l'Homme reviendra dans la gloire de son Père. » Matth. XVI, 27.

(2) C'est aussi l'opinion soutenue par M. Dubois dans le *Bulletin théologique* (numéro de juillet 1869). La suite de ce travail montrera dans quelle mesure et pour quelles raisons nous n'acceptons pas ses conclusions.

Ces explications contradictoires rendent bien compte de certains passages, mais elles n'épuisent pas l'idée du Fils de l'homme et elles n'ont d'ailleurs aucun fondement historique.

Où donc Jésus a-t-il trouvé ce titre, et pourquoi l'a-t-il employé de préférence à tout autre?

Nous lisons au livre de Daniel (VII, 13, 14) : « Je regardais durant les visions de la nuit, et voici sur les nuées arrivait quelqu'un qui ressemblait à *un Fils de l'homme*, et il parvint jusqu'à l'Ancien des jours, et on le fit approcher de lui. Et à lui fut donné l'empire, l'honneur et la royauté, afin que tous les peuples, les nations et les hommes de toute langue le servent : son empire est un empire éternel qui ne passera point, et sa royauté est impérissable. » Evidemment il s'agit ici des temps messianiques, et celui que le prophète compare à un Fils de l'homme est le Messie dont l'empire est universel et éternel (1). Soutiendra-t-on, en s'appuyant sur la suite de la vision (2), que ce « quelqu'un qui est semblable à un Fils de l'homme, » est le peuple élu? On ne comprendrait alors ni le sens qu'ont attaché les interprètes du livre de Daniel à cette expression, ni le motif pour lequel l'écrivain l'a choisie. En tous cas, la venue de « ce quelqu'un semblable à un Fils de l'homme, » désigne les temps messianiques et cela nous suffit.

La spéculation juive semble s'être beaucoup occupée de ce « Fils de l'homme. » Nous trouvons la trace de ces préoccupations dans le livre d'Enoch. Ce livre, qui parut 120 ou 130 ans avant Jésus-Christ, jouissait d'une grande considération parmi les Juifs, et il est cité, comme une autorité historique, dans l'épître de Jude (v. 14 et ss.). Or, voici ce que nous lisons dans cet ouvrage : « Et j'en vis un qui avait une tête de vieillard, et sa tête était blanche comme un nuage, — et auprès de lui il y en avait un autre dont le visage était comme un visage d'homme et son visage était comme celui d'un saint ange. Et je demandai à un ange qui était venu avec moi où était et d'où était ce Fils de l'homme, et pourquoi il venait avec l'Ancien des jours. Et il me répondit : C'est *le Fils de l'homme*, qui a la justice et en qui la justice habite, et qui révèle tous les trésors de ce qui est caché,

(1) Il nous est impossible de voir, avec Beyschlag, dans ce passage aucun argument en faveur de la préexistence du Messie.

(2) Ces quatre animaux sont quatre rois qui s'élèveront de la terre, *mais les saints* du Très-Haut recevront l'empire et posséderont l'empire éternellement... (v. 18).

parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et *dont le sort dépasse tout devant le Seigneur à cause de son intégrité en éternité.* Et ce Fils de l'homme que tu as vu chassera les rois, et les puissances de leur état, et les hommes forts de leurs trônes, etc., etc. » Ici plus de doute : ce Fils de l'homme est le Messie, qui est représenté comme préexistant et véritablement homme (1). Il est probable que Jésus connaissait ce livre, mais, à supposer qu'il ne l'ait pas lu, nous y trouvons une indication précieuse, le sens qu'on attachait du temps de Jésus au titre de Fils de l'homme.

Jésus lui-même semble faire allusion au passage de Daniel quand il dit : « Car lorsque *le Fils de l'homme viendra* dans sa gloire et avec tous ses anges, alors il s'assiéra sur le trône de sa gloire et toutes les nations seront assemblées en sa présence ; comme un berger, il séparera les brebis d'avec les boucs. — En vérité, je vous le dis, il y en a ici quelques-uns qui ne subiront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir dans son royaume. » (Matth. XXV, 31-33 ; XVI, 28. *Comp.* X, 23 ; Luc XVII, 24-37.) Si, pour Jésus, Fils de l'homme signifie *homme idéal*, il faut le reconnaître, ces passages n'ont aucun sens. Mais tout devient clair si ce nom est un titre messianique, et il suffit d'examiner les diverses circonstances où Jésus le prend pour s'en convaincre. Le Fils de l'homme est en rapport constant avec le ciel (Jean I, 52) ; c'est un roi (Matth. XXV, 34, 40) ; il a le pouvoir de pardonner les péchés (Marc II, 10) ; le sabbat ayant été fait pour l'homme, il est maître du sabbat (Marc II, 28) ; lui seul donne la nourriture qui demeure dans la vie éternelle (Jean VI, 53) ; c'est lui qui glorifie Dieu sur la terre, car le Père l'a marqué de son sceau (Jean XIII, 32 ; VI, 27).

Toutes ces attributions sont bien celles du Messie, et c'est en cette qualité que Jésus prend le titre de Fils de l'homme.

Mais pourquoi choisit-il cette qualification ? Il suit en cela sa méthode habituelle. Comme il enseigne par paraboles pour n'être compris que de ceux qui cherchent la vérité et afin d'accoutumer le peuple à sa doctrine, il ne prend pas, pour se désigner lui-même, le titre officiel de Messie, ce qui lui eût suscité d'ardentes oppositions ou valu des adhésions compromettantes ; mais il choisit un nom qui, bien que messianique, n'est pas celui par lequel on

(1) Beyschlag, à qui nous empruntons cette citation, veut que cette préexistence soit *impersonnelle et idéale.* Le texte contredit positivement cette assertion, et l'on ne conçoit pas ce que peut être une préexistence impersonnelle.

désignait ordinairement le Christ. Ceux-là seuls qui s'intéressent à l'œuvre de Dieu pourront découvrir quel est ce *Fils de l'Homme*, Ce ne sont pas là de simples hypothèses. Le fait que ce titre implique un certain mystère résulte déjà de la déclaration de Jésus : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez *qui* je suis. » (Jean VIII, 28.) Mais voici qui est plus positif : « Qui est le Fils de l'homme ? d'après ce que l'on dit, » demande Jésus aux douze ; — question qui revient à celle-ci : quel sens attache-t-on à ce titre de Fils de l'homme ? Et les disciples de répondre : « Les uns le tiennent pour Jean-Baptiste, les autres pour Elie, d'autres pour Jérémie ou pour un prophète. » Ainsi, tous voient en lui un envoyé divin : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? continue Jésus. — Seigneur, s'écrie Pierre, tu es *le Christ*, le Fils du Dieu vivant. » (Matth. XVI, 14 et ss.) Les apôtres seuls ont compris le sens profond de ce titre. Le passage Jean XII, 34, qu'on invoque contre cette interprétation (1), signifie précisément le contraire de ce qu'on lui fait dire. Jésus vient de déclarer que, quand il aura été élevé, il attirera tous les hommes à lui. Les Juifs s'étonnent : « Nous avons appris de la loi que le Christ demeurera éternellement (*Comp.* Dan. VII, 14) : comment dis-tu donc que le Fils de l'homme doit être élevé ? Quel est ce Fils de l'homme ? » Ce qui signifie : « Nous avions cru que le Fils de l'homme était le Messie ; mais la loi déclare que le Christ demeurera éternellement, et toi, le Fils de l'Homme, tu parles de mourir. Qu'entends-tu donc par ce titre de Fils de l'homme ? » Et Jésus, qui connaît leurs dispositions hostiles, évite de répondre.

Ceci nous amène à un autre motif qui a déterminé le Sauveur à prendre ce titre : c'est qu'il exprime bien ce que Jésus est. Jésus est pleinement homme (Jean VIII, 40) ; les hommes sont ses frères (Matth. XXV, 40) ; mais il se distingue d'eux par sa sainteté. Il est ce qu'ils devraient être, il réalise l'idée de l'humanité, et c'est ici que se placent les judicieuses considérations développées par M. Dubois dans l'avant-dernier numéro du *Bulletin* (2).

Nous possédons, dans nos évangiles, une histoire assez complète du Fils de l'homme.

(1) Voir le *Bulletin théologique* (numéro de juillet 1869), p. 233, et Renan, *Vie de Jésus*, p. 132 et 245.

(2) Voir aussi les deux premières conférences du beau livre de M. Coulin : « *Le Fils de l'Homme.* »

Il a Dieu pour Père (Matth. XVI, 27 ; XXV, 34. *Comp.* Luc III, 23, 38) et, comme tel, il a existé avant de venir sur la terre (1). Mais cette vie dans le ciel a été interrompue ; il est descendu du ciel (Jean III, 13 ; VI, 62). Sa venue sur la terre a pour but le salut de l'humanité (Luc XIX, 10), qu'il accomplit en offrant sa vie en rançon pour plusieurs (Marc X, 45). Bien qu'il soit le Fils de l'homme, il vit comme un serviteur (Matth. XX, 28) et il n'a pas un lieu où reposer sa tête (Luc IX, 58). Mais des épreuves plus grandes encore l'attendent. Il sera livré aux chefs du peuple, on se moquera de lui, on le mettra à mort (Marc IX, 31 ; X, 33, 34.) Ce n'est pas là un pur hasard, un accident dans sa vie ; c'est pour cette heure qu'il est venu (Jean XII, 28). Sa mort est nécessaire (Marc VIII, 31) ; elle entre dans les plans de Dieu et a été prédite par les prophètes (δεῖ, Jean III, 13 ; Marc IX, 12 ; XIV, 21). Et non-seulement le Fils de l'homme doit mourir ; mais il doit mourir à un certain moment qu'il ne peut avancer ni reculer (2). Eh quoi ! le Fils de l'homme, en qui se réalise pleinement l'idée de l'humanité, ne sera-t-il que le méprisé des hommes ? Non, car sa mort qui paraît le comble de l'abaissement sera le commencement de sa gloire (Jean XII, 23 ; XIII, 31) (3) : il ressuscitera (Luc IX, 22) ; il remontera dans le ciel (Jean VI, 62), prendra place à la droite de Dieu (Matth. XXVI, 64), et quand les temps seront accomplis, il reviendra sur la terre, son retour sera subit et terrible (Matth. XXIV, 39 ; Luc XVI, 26 ss.). Il paraîtra avec ses saints anges, il s'assiéra sur le trône de sa gloire, rassemblera l'humanité, séparera les bons des méchants, enverra ceux-ci aux peines éternelles et accordera aux justes la vie éternelle (Matth. XXV, 31-46). Alors il aura achevé son œuvre, qui, on le voit, est toute messianique.

En résumé, le titre de Fils de l'homme nous montre en Jésus le Messie, mais le Messie dans ses rapports organiques avec

(1) Jean III, 13 : « Et personne n'est monté au ciel que Celui qui est descendu du ciel, *le Fils de l'homme* qui était dans le ciel. » Suivant l'ingénieuse remarque de Beyschlag, on s'attendrait d'après les habitudes de saint Jean, à trouver ici le nom de *Fils de Dieu*. S'il emploie le titre de Fils de l'homme, dans un passage qui implique la préexistence et où on attendrait si peu ce dernier nom, c'est que Jésus s'en est réellement servi : c'est une preuve d'historicité.

(2) Jean VII, 30 ; VIII, 20 : Οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. Comp. Marc XIV, 41 : Ἦλθεν ἡ ὥρα· ἰδοὺ, παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

(3) Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

l'humanité qu'il est venu sauver, et à laquelle il est semblable, mais qu'il dépasse de toute la hauteur de sa sainteté (1).

III.

Nous avons vu combien l'explication traditionnelle du nom de *Fils de Dieu* est insuffisante. Le récit de la tentation nous en fournit une nouvelle preuve : Jésus jeûne quarante jours au désert, « et, après qu'il eut jeûné, dit l'évangéliste (Matth. IV., 2 ss.), il eut faim, et le tentateur s'approchant, lui dit: « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent pains. » Que l'on remplace dans cette phrase les mots de ***Fils de Dieu*** par l'explication qu'on en donne ordinairement, on obtiendra cette phrase qui est un vrai non-sens : « Si, comme tu le crois, tu es de race divine, si tu es le Fils éternel du Père, de même essence que lui, fais un miracle pour apaiser ta faim. » Et la réponse du Sauveur devient tout à fait inintelligible à cette insinuation : « Si tu es le ***Fils de Dieu***, » il répond que l'*homme* ne doit pas vivre de pain seulement, etc. Mais voici qui est plus significatif: Jésus déclare que le Père et lui sont *un* (Jean X, 30 ss.). La foule veut le lapider parce qu'étant homme, il s'est fait *Dieu*. Que répond Jésus? Prend-il occasion de cette accusation pour affirmer son éternelle divinité? Non: il répond simplement : « N'est-il pas écrit dans votre loi: J'ai dit : *Vous êtes des dieux*. Si donc l'Ecriture, qui ne peut être anéantie, appelle dieux ceux auxquels la parole de Dieu est adressée, comment dites-vous que je blasphème, moi *que le Père a sanctifié et qu'il a envoyé dans le monde*, parce que j'ai dit : je suis *le Fils de Dieu?* » (2). Ainsi Jésus prend le titre de Fils de Dieu en qualité d'envoyé divin sanctifié par le Père. Mais quelle est sa mission? C'est celle du Messie, comme le prouvent la question du grand-prêtre à Jésus : « *Es-tu le Christ, le Fils de Dieu?* (Matth. XXVI, 63); la confession de Pierre : « Seigneur, tu es *le Christ et le fils du Dieu vivant!* » (Matth. XVI, 16); celle de Marthe : Je crois que tu es *le Christ, le Fils de Dieu, Celui qui*

(1) Le titre de Fils de l'homme étant un titre messianique, Jésus, qui, dès le début de son ministère, l'a pris, avait dès lors conscience d'être le Messie. Ce n'est donc pas la confession de Pierre qui lui a révélé sa messianité, comme le veut M. *Colani*. — Par là se trouve aussi tranchée la question soulevée par M. *Dubois* dans le *Bulletin théologique*. Si le Fils de l'homme est le Messie, il n'a à faire sur la terre qu'une œuvre messianique. Sans la chute, cette œuvre eût été inutile et l'incarnation superflue.

devait venir dans le monde » (Jean XI, 27), et la déclaration de Jean : « Ceci est écrit pour que vous croyiez que *Jésus est le Christ*, *le Fils de Dieu* (1). » Si donc le titre de Fils de Dieu est un titre messianique, comme celui de Fils de l'homme, les difficultés soulevées par l'exégèse traditionnelle, disparaissent : on comprend que Pierre réponde : « Tu es le Fils de Dieu » à Jésus qui lui demande ce qu'il pense du Fils de l'homme (Matth. XVI, 16) ; que Jésus quand on lui demande s'il est le Fils de Dieu, ou quand on lui donne ce titre, prenne dans sa réponse le nom de Fils de l'homme (Matth. XXVI, 64 ; Jean, I, 50-52). Par là disparaît aussi l'opposition entre la divinité et l'humanité de Jésus qu'on avait introduite dans les textes, mais qui ne s'y trouve point.

Avons-nous ainsi épuisé l'idée du « Fils de Dieu » ? Assurément, non. Car si le nom de « Fils de Dieu » ne signifiait que cela, on ne comprendrait point que les Juifs eussent crié au blasphème, en entendant Jésus s'appeler ainsi ou appeler Dieu son Père (Jean V, 18 ; X, 33 ; Matth. XXVI, 65). Jésus a blasphémé, disent-ils, car il s'est fait égal à Dieu, bien plus, s'est fait Dieu. Aussi, en montrant la valeur messianique de ce titre, n'avons-nous fait que déterminer le point de vue auquel nous devons le considérer et rien de plus. Il nous faut pénétrer plus avant dans la pensée de Jésus.

Le Fils de Dieu, disions-nous, est l'envoyé de Dieu, celui que le Père a sanctifié (Jean X, 36). Mais ce n'est pas un envoyé comme les autres. Ceux qui l'ont précédé ne sont que des mercenaires et des serviteurs (Jean X, 11 ss. *Comp.* Luc XX, 10-13) ; quant à lui, il est le Fils bien-aimé. Il vient au nom de son Père (Jean V, 43) et il retourne auprès de lui (Jean XVI, 28). Les œuvres qu'il fait montrent qu'il est bien ce qu'il prétend être (Jean X, 37) et sa puissance est telle que les morts, en entendant sa voix, reviennent à la vie (Jean V, 25). Ainsi, par sa parole comme par ses actes, il révèle Dieu, et nul ne vient au Père que par lui (Jean XIV, 6) ; pour tout dire c'est lui qui représente Dieu sur la terre. Celui qui l'a vu, a vu le Père (Jean XIV, 9). Aussi la gloire du Père consiste-t-elle en ce que son Fils soit glorifié (Jean, XI, 15).

Celui-ci est l'objet de la foi : il accepte et provoque l'adoration

(1) Jean XX, 31. *Comp.* Marc I, 1 ; 1 Jean V, 1, 5 et IV, 15.

(Jean IX, 35-38) (1); car il est dans le Père, et le Père est en lui (Jean X, 38).

En résumé, le titre de Fils de Dieu désigne le Messie comme représentant suprême de Dieu avec lequel il est parfaitement uni (2).

IV.

Ce titre désigne donc le Messie, dans ses rapports extérieurs avec le monde (3). Mais, pour exprimer ses rapports avec Dieu, Jésus prend un autre nom : *le Fils* (Matth. XXVIII, 19), nom qui même dans les Synoptiques, implique une dignité plus qu'humaine (4). Ce titre suppose que celui qui le porte est une *personne :* car le Fils a la vie en lui-même (Jean V, 26) (5).

Il suppose aussi la supériorité du Père par rapport au Fils, car le Père est plus grand que lui (Jean XIV, 28. *Comp.* X, 29) (6).

En effet, il est des choses que le Père sait et que le Fils ignore (7). De plus, le Fils ne fait rien et ne peut rien faire de lui-même (Jean V, 19, 30; VIII, 28). Les œuvres qu'il fait, il les a vu faire à son Père (Jean V, 17, 19, 20). Son enseignement ne lui appartient pas, mais il ne fait que répéter ce qu'il a vu, ce qu'il a entendu auprès du Père et ce que celui-ci lui a enseigné (Jean VIII, 16 ; VIII, 26, 28, 40 ; XII, 49, 50; XIV, 10-24 ; XXVII, 8). S'il a le pouvoir de juger, c'est que Dieu le lui a confié et qu'en jugeant il cherche non sa volonté, mais celle de son

(1) Il ne faut pas oublier qu'on adorait ainsi les monarques de l'Orient, or comme Fils de Dieu et Messie, Jésus est le roi d'Israël. Comp. Jean I, 50; XVIII, 37. Luc I, 32, 33.

(2) Dans plusieurs des passages cités, Jésus se sert de la première personne, mais le contexte montre qu'il y parle comme Fils de Dieu. J'ai négligé Jean III, 16 ss., passage où c'est Jean qui parle, mais qui du reste confirme ma conclusion.

(3) Le Fils de Dieu est celui qu'on voit (Jean IX, 37; XIV, 8, 9).

(4) Weiss a donc tort de dire que Jésus ne s'attribue dans les Synoptiques qu'une divinité morale.

(5) Il ne s'agit pas seulement ici de la vie terrestre de Jésus. Le Fils a toujours eu sa personnalité. Ce passage suffit à réfuter le sabellianisme.

(6) Les théologiens pour lesquels la subordination est une erreur grave, veulent que Jésus ne parle ici que de sa vie terrestre et en tant qu'homme. Mais outre que Jésus s'exprime ici sans restriction aucune, le titre de *Fils* n'est pas celui par lequel il désigne ses rapports avec l'humanité, mais avec Dieu.

(7) « Nul n'en sait rien, *pas même les anges, pas même le Fils*, rien que le Père. » (Marc XIII, 32). Ainsi il est au-dessus des anges (et par suite des hommes), mais inférieur au Père.

Père (Jean V, 27-30). Du reste, tout ce qu'il possède, disciples, autorité sur toute chair, et après sa résurrection, autorité au ciel et sur la terre, tout ce qu'il a est un don de Dieu (Jean XVII, 6, 9, 12. *Comp.* VI, 44-65, 37-39; V, 36; X, 29; XVII, 2; Matth. XXVIII, 18; Jean XVII, 24). Nous avons déjà dit qu'il a la vie en lui-même. Et cette vie, qui lui est propre, lui appartient si bien qu'il a le pouvoir de la quitter, ce qui, pour un homme serait une impiété, et le pouvoir de la reprendre, ce qui serait impossible à tout autre; il en est le maître absolu et nul ne peut la lui ravir sans son consentement (Jean X, 18). Eh bien, ce pouvoir d'avoir la vie en lui-même est encore un don du Père (Jean V, 26), de sorte que tenant toutes choses des mains de celui-ci, il peut dire qu'*il vit par le Père* (Jean VI, 57).

Mais ces relations n'ont rien de pénible. Dieu reconnaît Jésus pour son fils bien aimé (Luc III, 22; Marc IX, 14), et c'est le titre que prend celui-ci pour se distinguer des autres envoyés divins (Luc XX, 13). Car le Père aime le Fils (Jean XV, 10). Son affection a pour cause l'obéissance du Fils et le sacrifice qu'il fait de sa vie (Jean X, 17; XIV, 31; VIII, 29). De même le Fils aime son Père d'un amour absolu (Jean XIV, 31); la volonté de Dieu est la règle de ses jugements (Jean VII, 30), de ses affections (Marc III, 35) et de sa vie (Jean XVII, 4; XIX, 30); elle est la nourriture dont vit son âme (Jean IV, 34. *Comp.* Matth. IV, 4); c'est pour l'accomplir qu'il est descendu du ciel (Jean VI, 38), qu'il se soumet aux souffrances de l'agonie et de la mort (Marc XIV, 36; Jean X, 17). Aussi le Père ne l'abandonne-t-il pas (Jean VIII, 29), le Père est avec lui (Jean VIII, 16; XVI, 32) et en lui, et lui dans le Père (Jean XIV, 10, 11, 20; X, 38; XVII, 21-23), et tous deux ne sont qu'*un* (Jean X, 30; XVII, 11, 22) (1).

Cette union du Père et du Fils a des conséquences importantes. Etant parfaitement unis, ils ont toutes choses communes (Jean XVII, 10). Comme le Fils ne vit que par le Père, tout ce qu'il a appartient au Père. De même, tout ce que le Père possède lui appartient (Jean XVI, 15. *Comp.* 14 et XV, 26). Tout ce que fait

(1) On ne peut voir dans ces passages une unité substantielle et originelle, mais l'*union* des deux volontés distinctes (Jean V, 30; VI, 38) et qui pourraient être opposées (Marc XIV, 36). Cette union est toute morale, car Jésus l'assimile à l'union des disciples entre eux et il compare la présence du Père en lui, à sa présence au milieu des disciples (Jean XVII, 21-23).

le Père, il le fait aussi (Jean V, 19). C'est lui qui exerce le jugement à la place du Père (Jean V, 22). Ayant la vie en lui-même il a le pouvoir de ressusciter les morts (Jean V, 28, 29 ; XI, 25). Dieu qui l'aime d'un amour éternel, lui a donné une gloire éternelle, comme la sienne (Jean XVII, 24 ss.). Aussi réclame-t-il l'honneur dû au Père (Jean V, 23). Car le Père lui a tout remis entre les mains (Jean XIII, 3. *Comp.* Matth. XI, 27).

Ainsi le Fils occupe un rang unique. Tandis que le monde ne connaît pas le Père, il le connaît et il est connu de Lui (Jean XVII, 25 ; X, 15). Que dis-je? ***Nul*** ne connaît ***le Fils*** que le ***Père*** et ***nul*** ne connaît le Père que le ***Fils*** et celui auquel il l'aura révélé (Matth. XI, 27 ; Luc X, 22). Ainsi le Père et le Fils sont placés l'un vis-à-vis de l'autre, dans une situation tout à fait identique : pour connaître le Père il faut *être* le Fils et pour connaître le Fils il faut *être* le Père. La nature du Père et celle du Fils sont ici assimilées parce qu'elles sont identiques. Je me trompe : le Fils peut révéler le Père à qui il veut, mais excepté le Père, nul ne connaît sa propre nature. Sans doute, il n'est pas ici question de la préexistence du Fils, mais qui ne voit qu'elle est impliquée par cette connaissance de l'Etre absolu, qu'il possède et qui ne saurait être limitée par l'espace et le temps (1). C'est du reste ce que confirment les propres déclarations de Jésus. Par un privilége unique, il a *vu* le Père (Jean VI, 46) et il ne fait que répéter ce qu'il a vu étant auprès de lui (Jean VIII, 38) (2). Son existence a commencé avant le temps d'Abraham (Jean VIII, 58). Ou plutôt son existence n'a pas eu de commencement, ayant la vie en lui-même, *il est* (ἐγώ εἰμι. Jean VIII, 58 ; V, 26). Le ciel est sa demeure de toute éternité (Jean VI, 38) (3).

(1) Remarquons que ce passage, le plus affirmatif de tous sur la divinité de Jésus-Christ, se trouve dans les *Synoptiques*. Pour nier la divinité du Sauveur, il ne suffit donc pas de rejeter l'authenticité du quatrième Evangile, il faut comme le fait M. Réville (*Histoire de la divinité de Jésus-Christ*) nier l'authenticité de ce passage, sans preuve sérieuse. M. Renan fait mieux encore (*Vie de Jésus*, p. 245, note 2 : il déclare que dans le quatrième Evangile seulement Jésus s'appelle « le Fils de Dieu » ou « le Fils. » (Comp. Matth. XVI, 16, 17; XXVI, 63, 64; XXVII, 43; Marc XII, 6; XIII, 32. Luc X, 22). Mais il reconnaît que Jésus a pris ce titre.

(2) L'expression ἀκούειν παρὰ τοῦ θεοῦ ne prouve rien en faveur de la préexistence et de la divinité de Jésus-Christ. Comp. Jean VIII, 40.

(3) Les expressions παρὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι, ἔρχεσθαι n'impliquent pas la préexistence mais signifient : *venir de la part de Dieu*. Comp. Jean VII, 29 : Παρ' αὐτοῦ εἰμι, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν et IX, 16 : Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ Θεοῦ ἄνθρωπος. Ces concessions faites, nous ne saurions admettre avec Beyschlag que la préexistence de Jésus est impersonnelle et idéale.

Nous voici ramenés, comme dans notre étude sur le Fils de l'homme, à l'idée de la préexistence; mais ici nous avons plus de détails.

Le Fils, est dans le ciel, l'objet éternel de l'éternel amour du Père (Jean XVII, 24). Il participait à sa gloire; mais en venant sur la terre, il en a perdu une partie, bien qu'il ait autorité sur toute chair (Jean XVII, 5. *Comp.* Marc II, 10-28). Mais il la recouvrera (Jean XVII, 5). Après sa résurrection il a toute autorité, non-seulement sur la terre, mais aussi dans le ciel, de sorte qu'il peut accepter le titre de Dieu (Matth. XXVIII, 18; Jean XX, 20) (1).

En résumé, le Fils est d'une même nature que le Père; il est parfaitement uni à son Père par sa nature, par sa volonté et son amour. Mais, dans cette union, il conserve toujours sa personnalité et son *moi;* car il a la vie en lui-même. Tout ce que possède le Père lui appartient, mais ne lui appartient que parce que le Père le lui donne, et le Père ne lui remet toutes choses entre les mains que parce qu'il fait sans cesse sa volonté. Aussi nous trouvons en Jésus une dépendance absolue par rapport au Père, une soumission complète à sa volonté, une union parfaite avec Dieu dans le temps et l'éternité; pour tout dire, en un mot, il n'y a entre eux qu'une différence. C'est que l'un est *le Père* et que l'autre est *le Fils* (2).

Si nous comparons la signification des trois noms que nous venons d'examiner, nous trouverons que les titres de « Fils de l'homme, » et de « Fils de Dieu, » expriment quant à la messianité du Sauveur le même rapport que les titres de *Fils de Dieu* et de *Fils* quant à sa divinité. Le Fils de l'homme est le Messie, représentant parfait de l'humanité; le Fils de Dieu est le Messie, représentant parfait de Dieu. Le Fils est celui qui est parfaitement uni au Père. De ces deux derniers titres, le premier n'implique rien qu'une divinité morale; le second suppose d'une façon absolue la divinité métaphysique. Ils représentent pour ainsi dire les deux faces de la divinité de Jésus, l'une tournée vers la terre, l'autre vers le ciel, et elles ont leur unité dans cette idée que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père (3).

(1) Voyez outre les passages déjà cités Jean XVI, 30, 31. Marc XII, 35-37.

(2) Nous sera-t-il permis de faire remarquer combien, dans notre explication, les données des *quatre* Evangiles s'harmonisent complétement. Ainsi disparaît l'antagonisme établi par l'école de Tubingue entre *Jean* et les *Synoptiques*.

(3) Il ne faut pas pousser trop loin cette distinction, sans quoi on tomberait dans

V.

Si nous rapprochons ce résultat des deux opinions les plus répandues sur la personne de Jésus, nous trouverons qu'il s'en éloigne sensiblement.

L'humain et le divin se sont rencontrés en Jésus-Christ : voilà le fait constant. L'opinion traditionnelle qui pose nettement les deux termes du problème, mais sans le résoudre, et qui oppose l'humanité à la divinité du Sauveur, brise l'unité de la personne de Jésus-Christ. Car, à l'en croire, Jésus aurait parlé tantôt en homme tantôt en Dieu ; or sa personne et sa vie présentent une unité profonde (1). Le rationalisme commet une erreur plus grave encore, en supprimant arbitrairement et violemment l'un des termes du problème. Tous deux partent de cette idée très-ancienne mais fausse que l'humain et le divin sont opposés l'un à l'autre. Il y a entre eux, sans doute, une différence que nul ne nie, mais aucune opposition. Car l'homme créé à l'image de Dieu est de race divine (Gen. I, 27 ; Actes XVII, 28) (2). Ne nous étonnons donc pas que l'homme et Dieu se soient rencontrés en une seule personne et qu'ainsi l'humanité ait été réconciliée avec le Père. Jésus est le Messie : là est l'unité de sa personne. Fils de l'homme, il réalise dans sa vie sainte l'idée de l'humanité ; Fils de Dieu, il représente parfaitement son Père sur la terre. Ainsi, la personne du Seigneur a son centre dans sa conscience messianique, et à la base de celle-ci nous trouvons la conscience de sa sainteté ; c'est par là qu'il nous touche et qu'il touche à Dieu.

Mais irons-nous plus loin ? Nous demanderons-nous *comment*

l'erreur. Que le titre de Fils de Dieu n'implique pas la divinité métaphysique, cela résulterait du seul passage : Vraiment *cet homme* était *Fils de Dieu*. Marc XV, 39. En général on peut dire que Jésus parle en qualité de Fils de Dieu toutes les fois qu'il désigne Dieu comme « *Celui qui l'a envoyé*, » et en qualité de « *Fils* » quand il appelle Dieu « *son Père*. » Mais on ne peut poser de règle trop absolue. Pour exprimer par une formule notre idée, nous dirons que celui qui était et est par nature « le Fils » est devenu « le Fils de Dieu » en entrant dans le développement historique de l'humanité. C'est donc à tort que Beyschlag, Op. cit., p. 59, voit dans le titre de *Fils* un abrégé de celui de *Fils de Dieu*. Il ne suffit pas de prouver que ce nom de *Fils de Dieu* n'implique pas la préexistence, puisque celui de *Fils* la suppose.

(1) Jésus dit : Ἐγώ.

(2) Au fond de cette opposition, il y a une tendance dualiste : cette idée que le fini est nécessairement mauvais. Or, comme le dit M. Secrétan, l'humain et le divin sont pénétrables l'un à l'autre.

ce Fils éternel s'est incarné, ou *comment* il a eu un développement si réellement humain? Comment, étant homme, toute la plénitude de la divinité a résidé si réellement en lui? Nous marchons de difficulté en difficulté et nous venons nous heurter contre « le mystère de la piété. »

Il résulte de là d'importantes conséquences.

Si la nature du Fils est un mystère, et s'il est pourtant le centre de la révélation, disons mieux, la révélation même, c'est donc que nous ne devons pas faire de la personne de Jésus l'objet de nos spéculations métaphysiques mais de notre amour.

Si Jésus est, avant tout, le Messie, c'est-à-dire une personne historique née en certains temps et de certaines circonstances, ce sera *historiquement* que nous pourrons le connaître, non par des déductions *a priori*.

Enfin, si sa conscience messianique a pour base sa sainteté, c'est de celle-ci que l'apologiste, que le penseur chrétien partira pour s'élever ensuite à la connaissance de sa divinité.

Mais que nous étudiions sa vie ou que nous nous l'appropriions, que nous contemplions sa sainteté ou que nous adorions sa divinité, nous nous trouvons toujours en présence d'une personne vraiment *une*, celle du Médiateur par lequel il a plu à Dieu de réconcilier toutes choses avec LUI-MÊME.

GUSTAVE MEYER.

NOTE SUR ROMAINS V, 12.

Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Quel est le vrai sens de cette parole? Nos versions la traduisent : « Parce que tous ont péché, » et volontiers on lui attribue ce sens : *Chacun meurt, parce que chacun pèche.* C'est ce que fait, par exemple, M. E. de Pressensé dans le *Bulletin théologique* d'avril 1867, page 106, pour établir que « ceux-là seuls sont punis qui ont péché pour leur compte. Mais le contexte développe une pensée différente, opposée même. Puisque ceux, dit l'Apôtre (v. 13 et 14), dont le péché n'a pas été une transgression consciente et positive, qui seule serait imputable, sont morts comme les autres, il faut que la mort de l'individu ait une autre raison d'être que le péché de l'individu. Cette raison d'être de la mort de chacun et de tous, c'est le péché et la mort d'Adam (v. 12) : par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, c'est-à-dire par *ce* péché, la mort. Et c'est *ainsi* (οὕτως), non autrement, que la mort est venue, par transmission (διῆλθεν), sur tous les hommes.

Si c'est bien là, comme nous le pensons, le sens du verset 12, les mots qui suivent pourraient-ils exprimer une idée précisément contraire? Comment s'expliquer d'ailleurs le γάρ du verset 13, qui devrait se paraphraser ainsi : « C'est parce que chacun a imité le péché volontaire d'Adam que chacun a, comme lui, subi la mort; *en effet,* nous voyons que ceux-là même qui, n'ayant pas de loi, ont péché sans le savoir, l'ont subie. » A l'appui d'une affirmation, l'Apôtre alléguerait un fait qui, loin de l'appuyer, la réfute!

Répétons donc la question mise en tête de ces lignes : Quel est le vrai sens de ces mots : Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον? Ἐφ' ᾧ signifie-t-il bien *parce que?* Dans Philipp. III, 12, il doit se traduire par : « *Et c'est à cause de cela que* j'ai été pris par Jésus-Christ. » Dans 2 Cor. V, 4, par : « *C'est pourquoi* nous désirons non d'être dépouillés, mais d'être revêtus. » Le sens, ici, pourrait donc bien être : « *A cause de ceci : que* (ἐπὶ τούτῳ ὅτι) tous ont péché, » quoiqu'il fût grammaticalement plus simple de traduire : « *A cause de quoi* tous ont péché. » Mais

n'est-il pas beaucoup plus naturel de rapporter, avec Hoffmann, ᾧ à θάνατος, sujet de διῆλθεν, en donnant à ἐπί la même acception que dans Héb. IX, 15 : « Les transgressions commises ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ, *sous le premier Testament,* tandis que le premier Testament subsistait, était en vigueur? » Il faut alors traduire : « *Sous laquelle* (mort) tous ont péché, » ou bien : « Et c'est sous cette mort, sous le régime de cette mort (introduite par le péché d'Adam), que tous ont péché. »

Ainsi tout devient clair. La première moitié du verset nous parle du péché et de la mort du premier homme, la seconde, de la mort et du péché de toute sa race; la seconde reliée à la première par καὶ οὕτως : « Et que de cette manière la mort s'est étendue, s'est transmise à tous les hommes, en sorte que c'est sous le régime, ou sous l'empire, de cette mort que tous ont été pécheurs. » L'existence universelle de la mort, conséquence de la sentence prononcée sur Adam, a été comme l'élément dans lequel se sont développées des vies de péché chez tous ses descendants.

Voici maintenant comment il faudrait rendre le passage entier:

C'est pourquoi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est transmise à tous les hommes, sous laquelle tous ont péché — (en effet, jusqu'à la loi le péché était bien dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi, et pourtant la mort a régné [*aussi*] *depuis Adam jusqu'à Moïse,* [*c'est-à-dire*] *même sur ceux qui n'ont pas péché par une transgression comme Adam)...*

La phrase devait continuer à peu près comme suit:

De même, par un seul homme la justice est entrée dans le monde, et par la justice la vie, et ainsi la vie peut se communiquer à tous les hommes, et c'est en possédant (préalablement) cette vie que ceux-ci marcheront dans l'obéissance. Mais des pensées incidentes, relatives à la dissemblance dans le parallèle à établir, interrompent l'Apôtre. Il se borne donc à indiquer provisoirement son intention par ces mots : *Lequel est la figure de celui qui devait venir,* et ne reprend le fil de sa pensée principale qu'au verset 18.

Même en supprimant, avec Tischendorf, au verset 12, le second θάνατος, notre construction demeure naturelle, puisque θάνατος est en tous cas le sujet de διῆλθεν : « C'est ainsi qu'elle s'est transmise à tous les hommes, [cette mort] sous l'empire de laquelle ils ont tous péché. »

THÉOPHILE RIVIER.

Pour le comité de rédaction : R. HOLLARD, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1870.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE MIRACLE ET LA CRITIQUE

—

La révélation, au sens chrétien, ne consiste pas essentiellement dans la promulgation d'une doctrine ou d'une morale que l'esprit humain, livré à lui-même, n'eût jamais pu découvrir; l'objet propre et premier de cette intervention divine est de donner à l'homme cette vie en Dieu, qui est sa sainte et royale destinée, et qui, depuis la chute, a cessé d'être sa vie naturelle sans cesser d'être son indestructible et douloureux besoin.

Or, la vie ne peut être communiquée que par la vie, c'est-à-dire par un être vivant; et, comme il s'agit ici d'une vie personnelle, d'une vie en Dieu, et en même temps d'une vie humaine, il faut, pour la verser dans les âmes, une personne vivante, un homme réellement homme, en qui Dieu est et qui est en Dieu.

C'est pourquoi le christianisme, cette révélation suprême de Dieu, est avant tout une personne vivante: Celui en qui l'union parfaite de l'homme avec Dieu et de Dieu avec l'homme s'est accomplie, Jésus-Christ. On ne le répétera jamais assez : le christianisme est une personne avant d'être une idée, une vie avant d'être une doctrine, et, par conséquent, une histoire avant d'être une dogmatique. C'est un événement dont la portée est universelle, éternelle, mais qui s'est produit en un certain temps, dans un certain pays, au milieu d'un certain peuple,

parmi certaines circonstances et avec certains hommes. Disons le mot : c'est un fait historique.

Comme tel, il doit être connu par les mêmes voies que tous les faits de l'ordre historique, par le témoignage. Or, un livre se présente ici comme renfermant les dépositions des témoins de ce grand événement, comme rapportant l'histoire authentique de cette révélation avec ses préparations séculaires. Quelle est la valeur historique de ce livre? Telle est l'importante question qui se pose aussitôt.

Assurément, ce témoignage se prouve lui-même directement au croyant. Comme cette révélation a pour objet de donner la vie, la marque péremptoire de sa réalité, c'est qu'elle communique en effet la vie, et l'on sait que cette preuve toute puissante ne fait pas défaut au christianisme : Jésus-Christ se rend témoignage à lui-même dans toute âme qui se met en contact avec lui; il donne aux plus ignorants une expérience personnelle, immédiate de sa puissance et de sa grâce; et, quels que soient les intermédiaires dont il s'est servi pour se manifester aux consciences, quiconque l'a reçu reconnaît que le témoignage de la Bible est vrai, et que ce livre incomparable contient réellement la révélation, la Parole de Dieu. Tel est le sens de cette admirable doctrine de nos réformateurs sur le « *Testimonium Spiritus sancti*, » doctrine qui n'est pas une particularité propre à leur système ou à leur siècle, mais qui est une conséquence nécessaire, une appartenance inséparable de la foi en Jésus-Christ Rédempteur.

Cette preuve spirituelle suffit pleinement à la vie de l'individu, et c'est fondée sur elle seule que vivent en sécurité la plupart des croyants. Sans elle, il n'y a ni foi, ni vie chrétienne réelles; sans elle, il n'y a pas de connaissance certaine et intime de la révélation.

Il n'en reste pas moins que cette manière de connaître la valeur du témoignage biblique, si elle suffit à l'âme chrétienne, ne suffit pas à la science. Il faut, si la révélation de Dieu n'est pas un rêve, qu'elle puisse être constatée comme tout autre fait d'histoire; et que, par conséquent, les témoignages qui prétendent la rapporter soient examinés et critiqués selon les procédés en usage dans les sciences historiques. De qui émanent ces documents? Quand ces livres ont-ils été écrits? A qui ont-ils été destinés? A quelle époque, dans quelles conjonctures, en

vertu de quels principes, par quelles autorités ces divers livres ont-ils été réunis en un seul corps? Puis, quand ces points ont été fixés, le texte de ces écrits antiques n'a-t-il pas subi des modifications depuis le jour où leurs auteurs y ont mis la dernière main? S'il y a eu des altérations, peut-on les constater, et possède-t-on quelque moyen assuré de restituer le texte en son intégrité première? Ce sont là des questions qui s'imposent; et je ne chercherai pas à en faire ressortir l'importance et le haut intérêt. Ce que je tiens ici à signaler, c'est le caractère purement historique de ces questions. Ni la philosophie, ni la dogmatique, ni la foi, ni l'incrédulité, n'ont le droit de fausser ce caractère. La méthode suivie en ces recherches doit être rigoureusement, et depuis le commencement jusqu'à la fin, la méthode historique. Si l'on entreprend cette enquête critique avec le propos délibéré d'arriver à certaines conclusions, si l'on est résolu de tenir compte d'autre chose dans sa démonstration que des faits, il est clair que l'on ôte d'avance toute solidité aux résultats de l'étude, et qu'on les marque aux yeux des hommes sensés d'une suspicion méritée. Dans une science qui a pour objet unique de constater ce qui est, et non de démontrer ce qui doit être ou ne doit pas être, toute affirmation *a priori* de quelque nature qu'elle soit doit être bannie.

Jamais peut-être ce caractère de la critique sacrée n'a été mieux compris et plus hautement proclamé qu'aujourd'hui; et jamais, peut-être, il n'a été plus franchement méconnu, démenti. Nous voyons en effet toute une école qui fait assez de bruit dans le monde théologique et ailleurs, à laquelle ne manquent ni les hommes de savoir, ni les œuvres de valeur ou de renommée, poser comme principe premier de critique, un *a priori* érigé en axiome : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de surnaturel.

On comprend l'influence déterminante qu'exercera cette affirmation préalable sur toutes les recherches et sur toutes les conclusions de la critique appliquée aux livres saints. En effet, ces livres se donnent comme les documents de la révélation de Dieu; ils prétendent raconter ce que Dieu a fait en divers temps pour le salut de l'humanité. Ils sont donc remplis d'une action surnaturelle de Dieu; ils sont pleins de miracles. En un autre temps, on eût purement et simplement accusé d'imposture les auteurs de ces livres. Mais on sait aujourd'hui qu'il est impossible d'ap-

peler faussaires des auteurs qui n'ont évidemment d'autres intérêts que ceux de la vérité et de la sainteté sur la terre. D'ailleurs, la candeur et la naïveté de leurs récits font bien voir qu'ils ne sont pas les inventeurs des événements merveilleux qu'ils racontent, puisqu'ils sont les premiers à les croire. Quelle ressource reste-t-il à ceux qui ne veulent à aucun prix admettre le miracle? Il n'y en a pas d'autre que de dire : Ces récits miraculeux n'appartiennent pas à l'époque où devraient s'être passés, selon eux, les événements dont ils parlent; ils ne sont pas l'œuvre des témoins oculaires dont ils portent les noms. Un temps plus ou moins considérable a dû s'écouler entre l'époque racontée et la composition des écrits qui croient la raconter; durant cet intervalle, l'admiration populaire a grandi les hommes et les choses; l'amour du merveilleux, si persistant et si fécond chez les hommes peu cultivés, s'est donné large carrière; cette puissance inconsciente de création légendaire qui est dans toutes les races l'apanage étonnant de ce qu'on appelle le peuple, et qui a enfanté partout tant de récits impossibles, tant de héros surhumains, a produit ses miracles ordinaires. A la fin, des écrivains naïfs sont venus, qui, croyant de tout leur cœur à la vérité de ces légendes, les ont racontées avec une bonne foi parfaite et une inimitable candeur.

Tout le problème de la critique, en présence de tels écrits, est de marquer la date assez tardive de leur composition, de retrouver les traces du long enfantement qui les a produits tels que nous les possédons, de marquer les couches successives que la suite des générations et des siècles a superposées les unes aux autres, de déterminer enfin la part de l'histoire sous la légende. Mais un point est acquis avant tout débat, un résultat est affirmé avant toute enquête, c'est que nos livres sacrés, par cela seul qu'ils racontent des miracles, ne sont ni vrais ni authentiques. Ainsi, le quatrième évangile, par exemple, ne peut pas être, n'est pas de saint Jean, l'apôtre et le disciple immédiat de Jésus, pour cette première raison, antérieure à toute étude critique, et absolument décisive à elle seule, que cet évangile représente un Christ surnaturel, le Verbe fait chair. Il est impossible qu'un contemporain de Jésus de Nazareth, un compagnon de sa vie, un confident de ses pensées ait vu en lui le Logos incarné; et de toute nécessité, il faut que les faits se conforment à cette conclusion *a priori* et la prouvent. La partialité est flagrante : en met-

tant au début de ces recherches critiques cette affirmation de l'impossibilité du miracle, on décide d'avance le résultat général de l'examen ; on déclare qu'il est tout un ordre de faits que l'on n'acceptera pas, qu'aucun témoignage du monde ne pourra rendre croyables, et qu'on est bien déterminé à ne jamais trouver suffisamment attestés.

On présente pour légitimer cet *a priori* des raisons qui ne laissent pas d'être spécieuses. On prétend que le surnaturel est la négation de la science, et que, par un retour nécessaire, la science nie le surnaturel. Prenez-y garde, nous dit-on, la science est fondée tout entière sur la supposition qu'il n'y a pas de surnaturel. Qu'est-ce, en effet, que la science? On a dit que c'était la connaissance du nécessaire. Il y aurait à définir ce qu'on entend par nécessaire, et il n'est pas sûr qu'on se mît aisément d'accord. Mais, tout le monde admettra que la science est la connaissance des forces et de leurs lois : elle est cela ou elle n'est rien. Comment une force et une loi sont-elles constatées? Par l'observation et la répétition des faits. Un des grands moyens de l'investigation scientifique, c'est l'expérimentation, et l'on ne saurait calculer tous les progrès que lui doivent aujourd'hui non-seulement la physique ou la chimie, mais la physiologie végétale et animale ; non-seulement les sciences qui ont pour objet le monde inorganique, mais celles aussi qui étudient les êtres organisés et vivants. Or, toute expérimentation scientifique repose sur la foi en l'immutabilité des lois et en la constance de leur action, sur cet axiome que « telles circonstances étant donnés, tel effet se produira. » Enlevez ces croyances premières de la raison, supposez qu'il pourrait bien se faire que la loi ou la force ne ressortît pas toujours son effet, vous rendez du coup toute science impossible. On peut même dire que vous rendez la vie impossible; car l'activité humaine repose, elle aussi, sur la foi dans la constance des lois de la nature. Que deviendrait, par exemple, l'agriculteur s'il ne pouvait compter sur le lever du soleil, sur l'ordre des saisons, sur l'action ordinaire et réglée de la chaleur, de l'humidité, etc.? Que deviendraient les rapports sociaux entre les hommes, la législation, l'éducation, etc., si l'on ne pouvait compter sur une certaine nature humaine, ayant ses penchants, ses prédispositions, ses lois? — En résumé, la science est la constatation de l'ordre dans l'univers; elle repose sur la foi en cet ordre; le miracle

étant la négation de cet ordre, doit être *a priori* rejeté par la science.

Tout est juste dans cette argumentation, sauf la condamnation du miracle. Cette condamnation est fausse parce que l'accusation portée contre lui est fausse ; le miracle ne nie pas l'ordre dans l'univers. Si les partisans du miracle se sont jamais laissé entraîner à parler contre l'ordre qui règne dans la nature; s'ils ont eu quelquefois l'imprudence, l'audace de mettre en doute la constance des forces et des lois qui régissent ce monde, de suspecter la solidité des découvertes scientifiques, et notamment la réalité des lois de la physique et de la chimie, c'est leur tort assurément et leur faute à eux seuls : les intérêts du miracle ne leur demandaient pas de pareils attentats. Tout ce qu'on dit et répète de la constance des lois de la nature, de la nécessité de les croire immuables pour que la science et la vie soient possibles, les descriptions que l'on nous fait du désordre épouvantable où la suspension même momentanée d'une seule de ces lois ou de ces forces jetterait soudain l'univers; toutes ces amplifications quelquefois éloquentes auxquelles on se livre pour glorifier l'ordre universel, l'ordre divin, tout cela, on le dresse contre le miracle, on le soulève pour l'en écraser ; mais tout cela ne l'atteint pas. Tant s'en faut, qu'au contraire, toute cette éloquence, sauf peut-être quelque expression çà et là excessive et hasardée, ne fait qu'exprimer la foi de quiconque croit au miracle. En effet, croire au miracle, c'est croire en Dieu ; et croire en Dieu, c'est croire à l'ordre.

Le surnaturel, loin d'impliquer la négation de la nature, en suppose et en affirme la réalité; comme on l'a tant de fois redit, le surnaturel n'est pas ce qui est contre nature, mais ce qui est sur nature, c'est-à-dire au-dessus de la nature; c'est une exception qui ne nie pas la règle, mais la confirme, selon l'adage. Remarquons que s'il n'y avait pas une nature, c'est-à-dire un ensemble où les faits se produisent immanquablement sous l'action de certaines forces aveugles et sous l'empire de certaines lois fixes, on ne pourrait jamais constater dans le monde des faits rattachés à d'autres forces, à d'autres lois. Que sur terre, les morts tantôt ressuscitent, tantôt ne ressuscitent pas, sans qu'on puisse saisir dans ces faits aucune règle, aucune loi, il sera impossible de tirer de la résurrection de Jésus-Christ la moindre conclusion quant à sa divinité et à sa mission. Pour

que sa victoire sur la mort ait quelque signification, il faut qu'il soit bien constaté et reconnu, que la règle, la loi constante, c'est que les morts restent morts.

Toute l'argumentation tirée de l'ordre de l'univers porte contre une fausse définition du miracle qui n'est retenue aujourd'hui que par ses adversaires, à savoir que le miracle est une violation divine des lois de la nature. Nous ne nous lasserons pas de répéter que nous rejetons absolument cette définition : Non, le miracle n'est point cela. Nous portons le défi que l'on nous cite un seul miracle scripturaire où une loi quelconque de la nature soit violée. Pour nous, qu'est-ce donc que le miracle ? C'est une action spéciale de Dieu ; nous n'en pouvons rien dire d'autre.

Or, comment une action spéciale de Dieu au sein du monde qu'il a fait, bouleverserait-elle ce monde ? Et comment Dieu, en produisant des effets que n'eussent point produits toutes seules les forces créées, détruirait-il l'ordre établi par lui dans l'univers ? Ne voit-on pas l'homme agir dans le monde, avec sa liberté, et y introduire bien des faits et même des êtres que la nature n'eût jamais produits d'elle-même : une maison, une horloge, des formes nouvelles de plantes et même d'animaux ? Pourquoi Dieu, en agissant dans le monde, ne le pourrait-il faire qu'en bouleversant le monde ? Je ne saurais voir ici de différence qu'entre la puissance, la sagesse de Dieu qui sont infinies, et la puissance, la sagesse de l'homme qui sont finies. Mais, dans l'un et l'autre cas, la constance des lois de la nature, le maintien de l'ordre universel sont également en dehors de tout risque.

On parle des lois de la nature qui ne peuvent être ni modifiées ni suspendues ; je n'ai aucune envie de discuter là dessus, et je conseille qu'on ne se donne jamais cette peine inutile ; je me borne à faire remarquer qu'une loi de la nature affirme uniquement ceci, c'est que les mêmes circonstances étant données, tel effet, toujours le même, se produira, mais, elle n'affirme pas moins certainement, que les circonstances étant changées, l'effet changera aussi. Nous parlions tout à l'heure de résurrection. La loi est que si les forces de la nature agissent seules, les morts ne ressuscitent point : les corps se décomposent et leurs éléments sont rendus par les agents chimiques au grand laboratoire du monde ; mais il est clair que si une force nouvelle mêle son

action à celle des forces ordinaires, les effets seront autres nécessairement, et le mort pourra bien ressusciter ; surtout si cette force nouvelle est celle de Dieu, auteur de la vie. Il y aura dans cet événement un miracle, une action spéciale de Dieu, mais aucune loi de la nature n'aura été violée, et l'ordre universel n'en aura pas été non plus bouleversé.

Certes, je ne dis pas que l'invasion d'une force nouvelle en ce monde ne pût le bouleverser ; cela n'est pas en soi impossible ; mais le Dieu en qui nous croyons est un Dieu d'ordre, s'il agit, c'est non pour détruire, c'est pour reconstruire ; s'il agit, c'est en tenant compte de sa propre création, en respectant, en employant même les forces et les lois qu'il a instituées. A la science de constater cette action spéciale, s'il y a lieu ; mais non de nier d'avance et absolument qu'elle soit possible.

Mais je me laisse emporter au delà de mon but dans une discussion trop générale. Ne parlons plus de la science seulement, dénomination par laquelle on entend d'ordinaire les sciences naturelles ; parlons d'une science particulière, de celle-là même dont il est question ici, de l'histoire. Ne semble-t-il pas que cette science spéciale doive bannir le miracle du champ de son étude ? L'histoire, en effet, n'est pas le simple exposé des faits dans leur succession ou dans leur juxtaposition chronologique ; cette énumération aurait beau être faite avec talent et avec exactitude, elle ne constituerait point une science. L'histoire, en tant que science, constate les lois, recherche les causes, saisit et expose l'enchaînement des faits ; elle montre, sous la complexité multiple des actions individuelles et des influences générales, la logique souveraine qui gouverne toutes choses. Un fait n'est jamais isolé dans le monde, sans lien avec ce qui le précède, l'entoure et le suit ; il est toujours d'une façon plus ou moins visible, mais certaine, solidaire avec l'ensemble. On le dit avec raison : tout se tient en ce monde ; cela est évident dans la nature extérieure et matérielle, où le brin d'herbe tient à la terre, et, par la terre, au soleil, et par le soleil au ciel entier. Cela se vérifie aussi dans le développement de l'humanité. Le propre de l'historien, digne de ce nom, est de constater cette solidarité de chaque fait particulier avec l'ensemble. Il n'y a que l'arbitraire, le caprice qui ne tienne à rien. Or, l'histoire scientifique enlève au caprice, à l'arbitraire la grande part que lui attribue le commun des

hommes dans la marche des affaires humaines, pour la donner à la raison profonde des choses. C'est pourquoi le miracle est mis hors de l'histoire.

En effet, qu'est-ce que le miracle, si ce n'est justement un fait qui ne s'explique par rien de ce qui le précède, un fait qui n'était pas contenu dans les faits antérieurs, et, comme disent les Allemands, un commencement nouveau ? Au milieu de l'enchaînement universel des causes et des effets, le miracle apparaît soudain, isolé, sans attache, sans cause parmi les causes de ce monde ; il rompt la liaison des choses ; il est un démenti infligé à la logique des événements ; il est souverainement l'inexplicable, l'arbitraire. Sous peine donc de se nier elle-même, l'histoire doit *a priori* nier le miracle.

Nous n'avons pas la pensée de dépouiller l'histoire de son caractère scientifique. Nous acceptons pleinement sa prétention à donner l'enchaînement des choses : cette prétention est un devoir pour elle. Nous croyons, nous aussi, qu'il y a une logique dans l'histoire. Mais nous croyons de plus que la liberté (celle de l'homme et celle de Dieu) a sa place et sa part dans l'histoire (1). Et nous estimons que la science étant d'abord la constatation de ce qui est, l'histoire, pour être une science, ne doit pas commencer par exclure de son observation cette cause qu'on appelle Dieu, pas plus que cette autre cause qu'on appelle l'homme. Il serait sans doute plus commode de simplifier et de n'admettre que la nécessité des choses ; mais le triomphe de la science n'est pas, je suppose, de se tailler arbitrairement de l'ouvrage facile.

Dieu donc est, comme l'homme, un des acteurs du grand drame de l'histoire. Mais gardons-nous de penser que, par là, nous introduisions le souverain caprice dans le monde. Dieu n'est point l'arbitraire absolu. Dieu n'agit pas sans raison ni sans motifs. Ses actes ne sont pas des coups d'Etat soudains, renversant brusquement ce qui existe, pour la seule satisfaction de faire montre de puissance. Ses actes, quels qu'ils puissent être, même les plus inattendus et les plus contraires à toute

(1) Tout le monde a lu ces remarquables articles dans la *Revue des Deux-Mondes*, où M. Vacherot revendique les droits de la liberté et de la conscience contre les divers fatalismes de la physiologie, de la psychologie expérimentale, de l'histoire et de la métaphysique contemporaines. Ces études ont été réunies en un volume : *La science et la conscience*.

prévoyance humaine, sont provoqués par les circonstances et par les besoins de notre espèce; ils s'intercalent dans l'enchaînement universel, sans le rompre, étant eux aussi, et plus que ceux de l'homme, amenés, préparés, j'oserais dire réclamés par ce qui les précède. Nous disons que la révélation est une intervention de Dieu dans l'histoire ; c'est dire, qu'on veuille bien le remarquer, que Dieu agit dans l'histoire, c'est-à-dire selon les lois de l'histoire, par degrés, par enchaînement de causes et d'effets, liant sa propre action aux causes et aux effets qui sont dans le monde, et spécialement à ses propres actes antérieurs et à leurs conséquences. Ainsi, le christianisme a ses attaches et ses préparations dans les siècles qui l'ont précédé ; ses déterminations, ses conditions, ses formes dans le siècle, dans le peuple et dans les individus au sein desquels il a paru, et ses conséquences dans les siècles qui l'ont suivi. Il est, affirmions-nous en commençant, un fait historique dans toute la force du terme.

A ce compte, on peut soutenir que l'histoire elle-même est inexplicable sans le miracle. C'est notre conviction, que plus l'on pénétrera dans la connaissance du passé, plus aussi l'on sera amené en face de situations historiques que l'on ne pourra comprendre qu'en admettant une action spéciale de Dieu. Dans l'état actuel de la science, cette nécessité n'apparaît que pour certains cas éclatants. Le christianisme ne s'explique pas par des causes naturelles; et, pour prendre un point particulier dans cette vaste question, on a toujours échoué quand on a voulu expliquer la fondation de l'Eglise chrétienne, ou simplement l'activité et le martyre des apôtres sans la résurrection de Jésus-Christ. Bien loin que l'histoire ait le droit et le devoir de proscrire le miracle par un *a priori* préalable, c'est elle qui, plus d'une fois, a besoin *a posteriori* du miracle pour former le cercle des causes et des effets.

Le point de vue de M. Renan échappe aux observations que je viens de rappeler. En effet, il ne part point d'une définition particulière de la science ou de l'histoire pour en chasser le miracle. Il se tient sur le terrain de l'observation et des faits. « Nous ne disons pas, écrivait-il dans sa première préface à la *Vie de Jésus*, nous ne disons pas : le miracle est impossible ; nous disons : il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. »

Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté ! Mais, une pareille

affirmation ne peut se produire qu'à la fin d'une critique embrassant tout le domaine de l'histoire, car elle en exprime le résultat. Si on la met, comme un axiome, en tête de ses recherches, on conclut avant d'avoir examiné. Si l'on érige en principe et en règle générale de toute étude historique ce qui n'en peut être que la conclusion dernière, on commet la plus flagrante pétition de principe qui se puisse imaginer. Or, c'est justement ce que fait M. Renan. Il ne se borne pas à déclarer qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté, ce qui pourrait encore laisser la porte ouverte à la constatation possible d'un miracle jusque-là inconnu ou mal étudié ; il tire bientôt cette conclusion absolue : qu'il faut « bannir le miracle de l'histoire et maintenir jusqu'à nouvel ordre ce principe de critique historique, qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture, que le devoir de l'historien est de l'interpréter et de rechercher quelle part de vérité, quelle part d'erreur, il peut révéler (1). » Et c'est dans une préface à une *Vie de Jésus* que cet écrivain met ces lignes, afin de nous faire connaître les principes qui l'ont dirigé et la méthode qu'il a suivie; et, c'est au moment d'entreprendre l'étude de l'événement que ses témoins et ses premiers historiens représentent comme le plus grand miracle de l'histoire, c'est alors que le savant critique a posé ce principe absolu qu'il ne fallait pas admettre de miracle, mais prouver qu'il y avait eu crédulité ou imposture ! On avouera qu'il est difficile d'exprimer, sous les apparences de l'impartialité scientifique, une partialité plus choquante. On clôt l'enquête et l'on prononce le jugement, juste au moment où le témoin le plus considérable, le témoin décisif va être entendu. Qu'il parle à présent, la cause est jugée, on interprétera son témoignage, et l'on saura bien n'en retenir pour vrai que ce qui concorde avec la sentence déjà portée.

Nous admettons que pour M. Renan, il n'y ait pas eu jusqu'ici de miracle constaté; mais de quel droit affirme-t-il qu'il ne pourra jamais y en avoir? En vertu de quelle logique édicte-t-il des principes de critique et des méthodes d'investigation qui doivent rendre éternellement impossible la constatation d'un seul miracle? Et que signifient dès lors ces restrictions d'apparence si prudente et si impartiale : « jusqu'ici, jusqu'à nouvel

(1) *Vie de Jésus,* préface, p. 41.

ordre, » quand on prend ses précautions pour que le jusqu'ici soit un jamais et le nouvel ordre un mot en l'air?

Dans toute cette manière de procéder, on oublie un principe élémentaire de logique : c'est que de l'observation de plusieurs faits, on peut faire sortir une généralisation, mais non un principe absolu. Une infinité de prétendus miracles se sont trouvés faux à l'examen, soit : j'en tire tout au plus une présomption défavorable au miracle; j'en conclus, si l'on veut, que le miracle, à parler d'une manière générale, n'est pas probable (1), je n'en conclus pas qu'il est impossible. Les miracles dont prétendent s'autoriser une foule de religions antiques ou modernes ne sont pas attestés historiquement? Je l'accorde. Est-ce une raison pour affirmer, avant examen, qu'il en est de même pour les miracles de la religion chrétienne? Encore un coup, la non-constatation, fût-elle prouvée pour une multitude de cas, resterait à prouver pour chaque cas nouveau; elle n'équivaut pas à l'impossibilité. Pour fonder celle-ci, pour se donner le droit de bannir absolument le miracle de l'histoire, il faut chercher des raisons ailleurs que dans l'observation des faits, quelque nombreux qu'ils puissent être; il faut aller dans la région des idées et des principes, qui est seule la région de l'absolu; il faut partir de l'idée même de Dieu. Dieu est-il personnel ou ne l'est-il pas? Dieu se distingue-t-il de la nature ou se confond-il avec elle? Le mot de l'existence est-il déterminisme ou liberté? Là est toute la question de l'impossibilité du miracle : mais c'est une question de métaphysique et non plus d'histoire.

Nous n'avons pas besoin de dire quel est notre choix entre ces alternatives. Nous croyons à la liberté de Dieu, et nous croyons à son amour. Nous croyons à la liberté de l'homme, et si pleinement que nous la croyons capable de perdre l'homme. Et dès lors, nous affirmons que ce qui est impossible, c'est que Dieu ne fasse rien pour sauver ses créatures perdues. Sur ce terrain, nous ne disons plus que le miracle n'est pas probable; nous le tenons au contraire pour probable; et ce n'est point assez pour nous de le croire possible, nous avons de la peine à ne pas le déclarer nécessaire. Si donc nous entreprenons l'étude

(1) Le miracle, étant par définition une action spéciale de Dieu, constitue une exception : il ne se présume pas.

des documents d'une religion qui se présente comme une rédemption de l'espèce humaine, nous ne serons point scandalisés d'y trouver du surnaturel; c'est le contraire qui nous mettrait en défiance : nous nous attendons à voir agir le Dieu qui nous aime.

Mais qu'on veuille bien le remarquer, cette sorte de présomption ne compromet en rien l'indépendance et la sincérité de notre recherche. Quand on affirme, avant toute étude, que le miracle est impossible, on s'oblige par là à nier l'historicité de tout un ordre de faits et de toute une classe de livres, on déclare suspects et indignes de créance toute une catégorie de témoignages avant de les avoir examinés; on s'impose enfin la tâche peu scientifique de chercher, non pour trouver le vrai q el qu'il soit, mais pour prouver une thèse préconçue : fonction d'avocat, non de savant. Quand on affirme, au contraire, que le miracle est probable dans le domaine particulier de la religion, on laisse tout entière chaque question de détail, et il reste toujours à décider, dans chaque cas particulier, s'il y a ou s'il n'y a pas témoignage suffisant, s'il y a ou s'il n'y a pas miracle attesté.

Le meilleur est pourtant de laisser de côté toute métaphysique, toute considération de possibilité ou d'invraisemblance rationnelle, et de se placer résolûment sur le seul terrain de la critique avec les seuls procédés de la critique. Autrement, l'on court bien vite le risque de fausser la sincérité de sa recherche, d'une autre façon que les autres, mais pas avec plus de droit qu'eux. Tandis qu'ils se rendent coupables d'un parti pris négatif en afffrmant *a priori* l'impossibilité du miracle, on sera tenté de commettre la faute inverse en insistant, par des considérations étrangères à la critique, sur la probabilité, la nécessité du miracle; on en viendra à faire de l'apologétique plus ou moins solide, non de l'histoire sincère. Or, le parti pris, qu'il soit négatif ou positif, le nôtre ou celui de nos adversaires est toujours mauvais, car il n'est au fond que la résolution plus ou moins consciente de n'accepter pour vrai que ce qui convient, c'est-à-dire de ne pas écouter la vérité seule.

Je le sais. Les adversaires du surnaturel ne sont pas les seuls à avoir des reproches à se faire là-dessus. Nous avons, nous aussi, nos tentations et nos fautes à cet égard. Il est, avouons-le, bien difficile au critique croyant de ne pas se préoccuper à l'avance des conclusions qui sortiront de ses études sur les livres

canoniques. Si le témoignage de la Bible est reconnu authentique, une conséquence immédiate en ressort, c'est que ce témoignage est une norme et fait autorité, puisqu'il rapporte les actes de Dieu pour sauver l'homme. Si c'est le contraire qui est démontré, les chrétiens ne sont plus assurés de posséder ou de pouvoir connaître sûrement la révélation de Dieu. Dès lors, on comprend que, dans leurs inquiétudes pour les résultats possibles de l'enquête critique, les croyants soient tentés de demander des garanties particulières, d'imposer des règles spéciales, d'instituer des réserves préalables, de limiter enfin l'action de la critique quand elle s'applique aux livres saints.

Mais cela n'est pas possible. Nous ne nions pas que l'intérêt qui nous porte à rechercher l'origine et l'intégrité de ces livres vénérés ne soit tout autre que celui qui fait étudier les littératures primitives des autres peuples, et qu'il n'y ait une différence fondamentale entre notre sainte Ecriture et tous les autres codes sacrés de l'antiquité. Mais ce qui ne peut différer, ce sont les procédés scientifiques ; il n'y a pas deux logiques, et il n'est pas permis d'avoir deux poids et deux mesures. Il serait impossible de dire pourquoi les procédés qui suffisent ailleurs ne suffiraient pas ici : un miracle, pour être un fait surnaturel, n'en est pas moins un fait; du moment qu'il se produit, il tombe dans le domaine de l'histoire et doit pouvoir être constaté de la même façon, par les mêmes voies que les autres faits. S'il est vrai, comme nous l'affirmons et comme nous le croyons, que Dieu s'est révélé en un certain temps, à certains hommes, et, par eux, à toute l'humanité, ce grand événement doit pouvoir se prouver historiquement, les documents qui l'attestent n'ont rien à redouter des enquêtes les plus malveillantes. et il ne sortira de l'examen le plus sévère que la confirmation de la foi. Penser autrement, douter que la libre critique puisse parvenir à fonder l'autorité du témoignage rendu par la Bible à la révélation divine, et vouloir lier cette critique à l'avance par des engagements ou par des restrictions, c'est au fond douter de la solidité de ce témoignage. Exiger que des raisons qui ne seraient d'aucune valeur en toute autre question d'histoire soient ici prises en considération; vouloir que des objections, qui partout ailleurs seraient décisives, soient tenues pour nulles et non avenues, parce qu'il s'agit de religion, c'est

tout simplement avouer qu'on ne croit que par préjugé, et qu'on n'est pas sûr d'avoir raison de croire.

Je le reconnais : il est arrivé que cette libre critique a jeté à terre des traditions que l'on avait tenues jusque-là pour inébranlables, et qui ne se sont plus relevées de leur chute. Mais, grâces lui soient rendues, si elle nous délivre de nos préjugés! Perdre une erreur, une illusion, ce n'est pas perdre, c'est gagner. Je le reconnais encore : entraînée par l'ardeur des discussions, manquant de mesure, de tact historique et de sens religieux, inspirée par une hostilité secrète ou déclarée, certaine critique a plus d'une fois attaqué les plus hautes certitudes, et jonché de ruines le sol des âmes. Mais qu'on soit bien assuré qu'elle n'a jamais ruiné et qu'elle ne ruinera jamais que ce qui mérite d'être ruiné. Quand elle s'est attaquée à la vérité même, elle a bien pu un moment l'obscurcir, et se persuader qu'elle l'avait pour toujours précipitée dans les ténèbres du néant; mais il est venu un temps où la critique elle-même a écarté les nuages qu'elle avait accumulés, et la vérité, un jour éclipsée, a reparu plus brillante, plus sereine et plus jeune que jamais.

Le domaine de la science n'est pas comme celui de l'Eglise. Dans celle-ci, l'édification n'est possible que avec une certaine communauté de croyances. Dans la science, l'édification ne peut se faire solidement que par une entière liberté. Quoi qu'on en ait dit et quoi que l'on puisse craindre, la liberté n'est pas simplement une puissance négative, qui ne sait faire que des ruines. C'est elle, et elle seule, qui construit les édifices inébranlables. Ne nous défions pas d'elle, et ne nous alarmons ni de ses erreurs ni de ses excès. Elle a le merveilleux privilége d'être à elle-même son meilleur correctif. Ce débat contradictoire de la critique où toutes les opinions, toutes les hypothèses, tous les doutes, toutes les affirmations, toutes les hardiesses se produisent et se heurtent, ce débat contradictoire souvent passionné, souvent excessif, finit toujours par conclure pour la vérité. Et quelle solidité n'ont pas les affirmations quand elles se fondent sur un examen aussi indépendant et aussi désintéressé, sur une enquête aussi large et aussi libre où toutes les opinions sont entendues !

Je voudrais, en finissant, résumer la pensée de ce trop long article. Tout croyants que nous sommes, et parce que nous sommes croyants, nous repoussons comme illégitime la préten-

tion de réclamer je ne sais quelle juridiction de faveur pour les documents surnaturels de notre foi ; et tout pénétrés que nous sommes des droits de la critique, nous repoussons non moins énergiquement l'illégitime prétention d'élever contre les livres saints une fin de non-recevoir fondée sur le miracle. Ici comme partout, c'est le droit commun qui est le vrai droit ; le droit commun est la seule protection digne de la vérité et la plus sûre, tandis que le privilége lui est un outrage et crée tous les dangers. Ceux qui réclament en faveur du surnaturel un droit exceptionnel autorisent de leur exemple et provoquent ceux qui prétendent en instituer un contre lui. Nous condamnons les uns et les autres à la fois, comme coupables également d'un procédé anti-scientifique. Le droit commun pour le miracle devant le tribunal de la critique, le droit commun contre les exceptions invoquées et par ceux qui le nient et par ceux qui le croient, voilà ce que nous avons voulu revendiquer dans ces pages. Le devoir de l'entière sincérité et de l'impartialité la plus scrupuleuse en ces graves recherches de la critique sacrée, voilà ce que nous avons voulu rappeler aux autres et à nous-même.

Charles Bois.

DE L'ESSENCE DE LA RELIGION

Otto Pfleiderer, *Die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen u. der historischen Wissenschaft.* Leipzig, 1869. 2 Bde.

—

Le caractère de notre théologie dépend essentiellement de l'idée que nous nous faisons de la religion. Si, avec Hegel et M. Vacherot, nous considérons la religion comme une forme inférieure et transitoire de l'esprit humain, si, avec Feuerbach, nous ne voyons en elle qu'une production maladive de notre imagination, une sorte de cauchemar de la conscience, il est évident que le dogme chrétien nous apparaîtra, à son tour, comme une traduction imparfaite ou bizarre des données de la raison. De même si, avec la théologie traditionnelle, nous envisageons la religion de préférence comme une doctrine sur Dieu et sur les choses divines, il nous arrive involontairement d'identifier la religion avec le dogme et de faire de la justesse de l'un la mesure de la vérité de l'autre. Le moindre doute au sujet de telle ou telle formule consacrée, la plus légère hésitation qu'elle fait naître dans notre esprit nous semble une atteinte portée à la religion elle-même. Dans notre zèle anxieux nous défendons, soit vis-à-vis de leurs adversaires, soit vis-à-vis de nous-mêmes, les dogmes qui répugnent le plus à notre sentiment religieux ou qui contredisent le plus ouvertement le témoignage de notre conscience.

C'est Schleiermacher qui, le premier, a hautement proclamé la nécessité de distinguer entre la religion et le dogme. Il a

signalé, avec une rare pénétration, le caractère particulier du sentiment religieux, en en montrant la source cachée dans les profondeurs de notre conscience et en en surprenant sur le vif les manifestations originales; il a décrit, avec une finesse incomparable, les magnificences de ce monde intérieur qui se dérobe au regard des profanes. Schleiermacher est même allé si loin, dans sa réaction contre les idées reçues, qu'il a paru négliger les rapports nécessaires qui existent entre la religion et les autres aptitudes dont nous sommes doués. Aujourd'hui que la distinction établie par Schleiermacher est généralement admise, même dans les milieux les plus réfractaires à la pensée du grand théologien de Berlin, il ne semble plus extraordinaire d'assigner à la religion un domaine spécial et d'en faire l'objet d'études psychologiques approfondies. Ce n'est plus que sur les rapports du sentiment religieux avec nos autres facultés, ainsi que sur la valeur religieuse des divers dogmes, que portent les débats.

Aucune de nos facultés, cela est évident, ne peut s'isoler de la religion ni se soustraire à son influence. En effet, la religion a son siége dans ces dernières et mystérieuses profondeurs de l'âme où toutes nos facultés viennent naturellement aboutir et puiser la séve qui les féconde. De même chaque dogme, pour se faire accepter, doit légitimer son caractère religieux, et il va de soi que son importance s'accroît ou diminue, suivant qu'il est en rapport plus ou moins direct avec le sentiment religieux. La tâche de notre théologie contemporaine est d'opérer une révision consciencieuse des dogmes ecclésiastiques d'après ces principes; elle devra mettre en pleine lumière ceux d'entre eux qui rendent le plus fidèlement compte de l'essence même de la religion et en sont comme imprégnés; elle devra reléguer au second plan les doctrines ou les formules dont la valeur religieuse paraît contestable; elle devra résolûment sacrifier celles qui ne plongent par aucune de leurs racines dans le sentiment religieux ou le contredisent même directement. Rendre de plus en plus transparente l'enveloppe qui cache le noyau religieux de chaque dogme, en faire apprécier la saveur incomparable : voilà notre mission, et c'est aussi, à tout prendre, le meilleur moyen de défendre, contre ceux qui les nient ou les méconnaissent, l'originalité propre et la valeur permanente du sentiment religieux.

Si le but de la science psychologique est d'étudier l'homme, si, comme nous espérons le montrer, l'homme n'est complet que

par la religion, et si, de plus, on peut établir que le christianisme réalise le mieux l'idée de la religion, on jugera quels services Schleiermacher a rendus en fondant la psychologie religieuse. Les résultats auxquels il est lui-même arrivé peuvent être contestés, et nous les croyons, quant à nous, fortement contestables, mais il n'en est pas moins vrai que la théologie contemporaine lui doit sa méthode et, grâce à elle, son renouvellement, sa puissance dialectique, les conquêtes qu'elle a faites déjà et celles qu'elle est destinée à faire encore, à la condition toutefois que cette méthode soit de plus en plus rigoureusement appliquée.

Parmi les ouvrages qui ont récemment paru en Allemagne sur le sujet qui nous occupe, il n'en est pas de plus marquant que celui de M. Pfleiderer. L'auteur est sorti du séminaire de Tubingue où il a lui-même professé, il y a quelques années, en qualité de *privat docent*. Ces deux volumes sont la libre reproduction d'un cours qu'il a fait avec un grand succès sur l'essence et sur l'histoire des religions. Leur publication a produit une certaine sensation. Les vues hardies de l'auteur lui ont fermé les portes de l'enseignement à Tubingue et ont même provoqué quelques protestations au dernier synode général de Stuttgart. Il y a peu de semaines seulement M. Pfleiderer a échangé la cure de Heilbronn qu'il occupait dans ces derniers temps, contre la place de premier pasteur à Iéna; il va de soi qu'il retrouvera dans cette nouvelle position la chaire académique que sa patrie a cru devoir lui interdire.

Pour déterminer l'essence de la religion, M. Pfleiderer s'appuie sur les travaux de ses devanciers et les soumet à une critique sévère. Il montre les diverses phases qu'a traversées l'idée de la religion dans les écoles philosophiques qui se sont succédé en Allemagne depuis Kant : c'est là, à coup sûr, une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage. Passant ensuite à sa propre théorie, M. Pfleiderer cherche à combiner les vues de Schleiermacher et celles de Hegel, destinées, d'après lui, à se compléter d'une manière heureuse. En effet, si Schleiermacher excelle à découvrir et à décrire le caractère original de la religion, il ne réussit pourtant pas à trouver pour elle une place convenable dans l'organisme de son système. Hegel, au contraire, nous frappe par l'unité admirable qui règne dans tout son système, mais il a souverainement méconnu l'importance comme

aussi la nature propre du sentiment religieux. M. Pfleiderer, comme naguère Rothe, prétend s'inspirer également des principes de l'un et de l'autre ; mais il s'écarte de l'illustre théologien de Heidelberg sur un point capital. Tandis que Rothe, infidèle à l'enseignement de ses maîtres, est resté profondément attaché à la croyance au surnaturel, en montrant qu'il se concilie fort bien avec l'idée de la religion et qu'en un certain sens il est même réclamé par elle, M. Pfleiderer, au contraire, s'élève contre le miracle à la fois au nom de la science et au nom de la religion. Toutefois M. Pfleiderer défend avec Rothe, contre Schleiermacher et Hegel, le point de vue du théisme, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu personnel, conscient et libre : ce qui le rapproche de l'école spéculative de J.-A. Fichte et de Ch.-H. Weisse.

M. Pfleiderer, et c'est là à nos yeux son principal mérite, unit à un esprit critique pénétrant une singulière intelligence du sentiment religieux. En dépit de toutes les hardiesses que l'on peut y relever, l'ouvrage porte un caractère éminemment conservateur. Nous ajouterons que le livre de M. Pfleiderer est écrit avec clarté, avec précision et qu'il s'interdit tout appareil inutile d'érudition, comme aussi toute prétention puérile à la profondeur.

Nous n'avons pas l'intention de donner de l'ouvrage de M. Pfleiderer une analyse complète. Nous nous bornerons à signaler les points sur lesquels les solutions de l'auteur nous paraissent être le mieux à l'abri de la critique et servir le plus efficacement la science religieuse. Peut-être reviendrons-nous quelque jour sur les vues de l'auteur relatives à la création du monde, à l'origine et à la nature du péché, à la destinée de l'homme et à son immortalité, à la révélation et au miracle. Pour aujourd'hui notre étude se bornera à l'analyse des chapitres qui traitent : 1° de l'essence de la religion et de ses rapports avec les autres fonctions de l'esprit ; 2° de l'idée de Dieu.

I.

L'homme seul, parmi tous les êtres qui peuplent la terre, est capable de religion. Autant qu'il nous est permis d'en juger, l'animal ignore les infranchissables barrières entre lesquelles s'écoule son existence médiocre ; elles la circonscrivent sans lui

peser. Sa sphère, sa condition, c'est le fini, et il s'y meut à l'aise sans viser plus haut. Il n'en est pas de même de l'homme qui ne se sait comme être fini que parce qu'il a en lui l'irrésistible désir de franchir les limites qui lui sont posées. Une aspiration incessante vers l'infini le tourmente. D'autre part, la tendance fondamentale de l'homme est d'être soi, de tout faire par soi, de tout rapporter à soi, de constituer une individualité douée d'une faculté de jouir et d'agir qui ne connaît point de bornes. Cette tendance existe bien aussi dans l'animal, mais elle ne se distingue pas, chez lui, des actes isolés par lesquels elle se manifeste et dans lesquels elle s'absorbe. L'homme, au contraire, fait cette distinction; il ne se confond pas lui-même avec ses penchants particuliers; il se connaît comme la puissance capable de les dominer et de les diriger. De plus, cette tendance fondamentale de l'homme ne s'épuise dans aucun penchant fini; aucun objet fini ne peut le satisfaire à la longue; il y a toujours en lui un désir inassouvi, un vide qui n'est pas comblé.

Mais cet infini vers lequel l'homme tend et qui doit compléter son être, il ne le porte pas en lui, comme sa propre et réelle possession; il existe en dehors de lui; il en a conscience comme d'une puissance qui le domine et dont il dépend. Même l'homme, chez lequel le moi a pris le développement le plus considérable et dans la vie duquel il s'épanouit de la manière la plus triomphante, n'en éprouve pas moins vivement ce sentiment d'absolue dépendance. Telle est la redoutable antithèse que chacun de nous porte au fond de son être, et qui nous pousse, tour à tour, à affirmer notre moi avec une énergie indomptable et à constater notre trop réelle dépendance. Toutefois cette antithèse entre la condition finie et les aspirations infinies de l'homme n'est pas absolue. Il suffit même qu'il en ait conscience pour en apercevoir tout aussitôt la solution : car il n'y a pas opposition seulement, il y a aussi relation entre le fini et l'infini chez l'homme. Il tend vers l'infini avec le légitime espoir d'y trouver l'indispensable complément de son être. Et la solution de l'antinomie, c'est précisément la religion qui vient l'apporter. Elle est la satisfaction de la tendance fondamentale de l'homme; elle met fin à l'opposition qui existe entre l'infini de nos aspirations et la nature limitée de notre être; elle concilie le fini et l'infini, notre liberté et notre dépendance.

Les deux éléments contradictoires que nous venons de signaler

dans l'homme, nous les trouvons au fond de chaque religion. Plus le degré du développement religieux de l'humanité ou de l'individu est élevé, et mieux le sentiment de la liberté se concilie avec celui de la dépendance. Le christianisme est la religion parfaite parce qu'il concilie admirablement, dans la synthèse supérieure de l'amour, la liberté de l'homme avec sa dépendance, et lui fait trouver sa félicité suprême dans son absolue soumission à Dieu. En effet, plus nous avons fait abandon de notre volonté à la volonté divine, non point dans un sentiment de morne résignation, mais avec la joyeuse certitude qu'en Dieu réside notre souverain bien, plus aussi nous serons heureux. Il est vrai que notre félicité restera forcément imparfaite dans ce monde où notre union avec Dieu est sans cesse entravée ou compromise par les penchants égoïstes de notre nature. Notre tâche est de la réaliser dans la plus grande mesure possible. De même, chaque état de souffrance morale résulte de la conscience d'une opposition entre notre volonté et la volonté divine, soit comme durant encore (luttes morales, doutes, crainte, découragement), soit comme vaincue déjà (repentir, coulpe, etc.). L'homme irréligieux lui-même ne peut se soustraire entièrement à cette souffrance, bien qu'il s'y applique en cherchant à étouffer en lui le sentiment de sa dépendance. Mais cette dépendance est un fait qu'il n'est au pouvoir de personne de supprimer ; nous la ressentons à chaque pas comme une barrière extérieure ou intérieure posée à notre volonté. Nous pouvons essayer d'en noyer le souvenir dans les plaisirs des sens, aussi longtemps du moins que nous possédons la faculté de jouir et les moyens de la satisfaire ; nous échappons ainsi, en quelque mesure, au sentiment de notre malheur. Mais, en se dégradant ainsi, l'homme descend au-dessous de lui-même ; il s'enveloppe d'une atmosphère lourde et viciée dans laquelle le sentiment religieux ne peut pas se produire, même sous la forme de la souffrance. Quoi qu'il en soit, nous n'avons, pour échapper à l'intolérable tyrannie du fini, d'autre moyen que de nous jeter entre les bras de Dieu, dans un mouvement de filiale confiance.

L'essence de la religion ainsi déterminée, il s'agit de montrer quel en est le siége dans l'homme. Or il n'est pas difficile de reconnaître que c'est par le sentiment que nous savons si la tendance fondamentale de notre nature est satisfaite ou contrariée ; c'est lui qui nous avertit si l'antithèse que nous portons en nous

subsiste ou non, et si notre individualité a trouvé, dans la libre et joyeuse soumission à Dieu, le secret de son plein épanouissement. En d'autres termes, la félicité est le signe par lequel se manifeste notre union avec Dieu ; elle est le but idéal vers lequel l'homme religieux ne cesse de tendre. Mais cette félicité ne consiste pas dans une aspiration vague et indéterminée d'où la pensée et l'activité seraient exclues. L'unité de l'esprit s'oppose à un pareil divorce entre ses diverses fonctions. Dans la conscience religieuse le sentiment occupe, il est vrai, la première place ; la pensée et l'activité ne viennent qu'en seconde ligne. L'homme religieux ne s'intéresse à des doctrines, à des conceptions théoriques qu'en tant qu'elles lui facilitent la satisfaction de son besoin intime de félicité. De même il ne prise l'activité qu'en tant qu'elle lui fournit le moyen de développer et de propager sa foi. Ajoutons aussi que le sentiment, en tant que siége de la religion, ne doit nullement être considéré comme passif : c'est le moi se repliant sur lui-même dans sa vivante unité et se rendant compte de toutes ses richesses ; c'est le sanctuaire où l'homme se réfugie pour se recueillir et méditer sur les impressions qu'il a reçues du dehors, pour y amasser les fruits de son expérience et y préparer les impulsions de son activité. Par une admirable disposition de sa nature, la conscience, ce centre et ce nœud de la vie personnelle, est à la fois le lieu où l'homme se trouve le mieux chez lui et où il rencontre Dieu.

Mais s'il est important de distinguer le sentiment religieux de la pensée et de l'activité, il ne l'est pas moins de marquer les rapports dans lesquels il se trouve avec elles. En un certain sens on peut dire que la religion est indépendante de nos connaissances, puisqu'elle n'est ni produite ni absorbée par elles. Nos théories métaphysiques ne modifient pas nécessairement notre sentiment religieux. Dans de certaines limites, l'unité de la foi peut subsister entre diverses personnes, au milieu de leurs divergences en matière de théodicée. La piété chrétienne, aux différentes époques de l'histoire et dans les diverses couches sociales, est essentiellement restée la même en dépit des changements survenus dans les conceptions théoriques. Cela ne veut pas dire que le sentiment et l'intelligence se meuvent dans deux sphères qui seraient en quelque sorte juxtaposées et que n'unirait aucun lien organique. Toute saine psychologie proteste contre une pareille scission de nos facultés, absolument contraire à

l'unité de notre esprit. Il n'y a pas seulement rapport, il y a action réciproque entre nos diverses facultés.

Il est impossible de concevoir la piété comme absolument dépouillée de tout élément intellectuel. L'homme religieux contemple ; il y a en lui comme une vue ouverte sur l'infini ; il a l'intuition immédiate du divin. Et ce qu'il voit, il faut qu'il l'exprime. Il ne le fera pas sans doute, dès l'abord, dans le langage de la pensée pure. Il faudrait pour cela une activité réfléchie de l'esprit qui n'accompagne pas d'ordinaire les premières manifestations du sentiment religieux. Celles-ci sont tout instinctives et, pour ainsi dire, inconscientes. Dès que la piété s'éveille, elle fait appel à la puissance créatrice de l'imagination et la charge de donner une forme à ses impressions. Le sentiment religieux s'agiterait dans le vide et s'épuiserait bientôt, s'il n'avait pas cette faculté de s'attacher, de se fixer à des représentations sensibles et de venir se retremper dans leur vue. Ne méprisons pas le rôle que joue l'imagination, lors de l'éveil de notre vie religieuse ! Il est bienfaisant, à tout prendre, et d'ailleurs absolument indispensable. Ne nous hâtons pas de nous écrier que l'imagination nous trompe en berçant notre esprit de ses séduisants mirages. Elle peut l'égarer sans nul doute et l'emporter sur ses ailes dans les périlleuses régions de la fiction ; mais contenue dans ses justes limites, contrôlée et corrigée par la raison, elle est un guide aussi sûr qu'aimable, et il n'est nullement nécessaire de renoncer à ses enchantements, lorsque l'expérience plus tard trace à notre pensée une voie plus sévère.

Le sentiment religieux toutefois n'exerce une action véritable sur les autres fonctions de l'esprit que lorsqu'il devient, de la part de l'homme, l'objet d'une réflexion consciente, lorsque la pensée, sollicitée par le sentiment religieux, se dirige vers lui et s'occupe de lui d'une manière sérieuse. Il est évident qu'un pareil examen ne peut exercer qu'une influence bienfaisante sur la piété en l'affermissant, en l'épurant, en la préservant de tous les écarts auxquels elle est exposée. D'autre part, les lumières nouvelles que nous obtenons ainsi réagissent d'une manière salutaire sur l'ensemble de nos connaissances, et leur servent de correctif et de contre-poids. Exercée d'une manière parfaite, cette action réciproque de la pensée sur le sentiment religieux, et du sentiment religieux sur la pensée, amènerait promptement

l'union, la pénétration complète des deux sphères, et, dans ce cas, un conflit entre la science et la religion serait impossible. Mais, dans la réalité, les choses ne se passent pas ainsi ; non-seulement notre pensée est sujette à toutes sortes d'erreurs et de défaillances, et notre science reste toujours imparfaite et inachevée, mais la foi, qui devient l'objet de la réflexion, n'est plus la foi pure, le sentiment religieux primitif et spontané : elle a déjà passé par l'intermédiaire de l'imagination, et lui a emprunté ses formes plus ou moins confuses ou incorrectes. Telle est, au fond, la source des conflits multiples qui éclatent entre la science et la foi, et qu'il n'est guère au pouvoir de l'homme de prévenir. Les conceptions de la foi doivent presque toutes leur origine à la libre activité de l'imagination, qui n'est nullement préoccupée de servir les intérêts de la science et de se soumettre à ses lois. Ce n'est que lorsque la science, écartant ces formes plus ou moins exactes dont l'imagination a revêtu le sentiment religieux, dirige ses recherches sur la foi elle-même, que naît la possibilité d'une véritable science religieuse.

Sa première tâche sera donc de dégager l'essence de la piété de tous les éléments étrangers qui l'altèrent et la défigurent, pour la saisir dans sa pureté primitive, telle qu'une étude approfondie de la conscience religieuse nous la révèle. Elle ne se bornera pas à décrire et à coordonner les manifestations isolées de la piété ; elle s'efforcera de les ramener à un principe général, en les envisageant comme les parties d'un organisme vivant. Et elle se servira, à cet effet, non-seulement du témoignage de la conscience religieuse individuelle, mais encore des données que lui fournit l'histoire des religions, en particulier celle du christianisme dans sa période créatrice. Enfin, pour connaître véritablement l'essence et les fondements de la foi, elle devra la mettre en rapport avec le principe suprême du monde, avec l'idée de Dieu. La science s'élève ainsi jusque dans les régions de la philosophie qui, elle aussi, avec les procédés et les méthodes qui lui sont propres, s'occupe à déterminer les rapports du fini et de l'infini. Il est vrai qu'à cette hauteur les conflits, un moment écartés, risquent de se reproduire avec une force et une gravité nouvelles. Ils ne peuvent être évités aussi longtemps que la philosophie, dans son état d'imperfection et d'inachèvement actuel, sera tentée de concevoir le principe du monde d'une manière si exclusive ou si abstraite, que les intérêts de la piété se trouvent fortement lésés,

et que la piété elle-même, comme fait d'expérience, devient une illusion inexplicable. La science religieuse ne devra cesser de réagir contre des points de vue philosophiques aussi erronés, et la philosophie, de son côté, trouvera dans les objections faites dans l'intérêt bien entendu de la foi un correctif bienfaisant; elle échappera ainsi au danger de chercher la vérité dans des généralités vagues et purement abstraites. Mais, d'autre part aussi, la philosophie servira de correctif à la science religieuse, toujours exposée à altérer la pureté du principe suprême du monde, en le rabaissant au rang de l'arbitraire et en le soumettant aux caprices de la mutabilité humaine, dans un intérêt mal compris de la foi. La philosophie ne cessera de protester contre de pareils procédés, en maintenant dans leur pureté les idées de l'éternité et de l'infini.

Etudions maintenant les rapports du sentiment religieux avec l'activité. La piété met en branle la volonté aussi bien que la pensée. Elle suppose elle-même déjà une certaine activité, mais purement intérieure et dirigée tout entière du côté de Dieu, tandis que l'activité morale proprement dite s'exerce sur le monde extérieur, et a pour objet nos relations avec nos semblables ou avec la nature. Quelque distinctes que soient ces deux sortes d'activité, on ne peut pourtant pas les séparer absolument. L'homme religieux, qui ne conçoit sa vie que placée sous la dépendance de Dieu, s'applique à y ramener aussi la totalité des manifestations isolées dont elle se compose; il aspire à soumettre son activité morale tout entière à la loi de la volonté divine.

Ce lien intime qui unit la piété à la moralité, et qui est fondé dans la nature même de l'homme, nous le retrouvons dans l'histoire de l'humanité. Plus nous remontons à ses origines, et plus ce lien nous apparaît indissoluble. A l'aurore de toutes les civilisations, que voyons-nous? La morale n'est point enfermée dans une sphère distincte de la religion. Ce sont les actes du culte qui impriment aux formes naturelles de la société humaine leur caractère moral, et les consacrent aux yeux des hommes. La communion religieuse est le commencement et la condition indispensable de toute association vraiment morale. L'homme ne trouve la conscience de ses obligations, vis-à-vis de la société humaine, que dans le sentiment de sa dépendance d'une puissance divine qui tient entre ses mains les destinées de tous. Mais l'humanité ne

pouvait borner l'effort de sa pensée à cette identité inconsciente de l'activité morale et de l'activité religieuse. Elle en dérivait bien le principe formel de toute moralité, la volonté de Dieu, mais non le principe matériel qui découle de l'essence de la nature humaine, de ses aptitudes et de ses relations variées. Or, en l'absence de ce dernier principe, la moralité est forcément exposée à tracer ses limites ou trop larges ou trop étroites. Elle comprend une foule d'actes qui n'ont en eux-mêmes aucune valeur morale, tels que les prescrivent les lois rituelles ou cérémonielles de tous les cultes ; elle en exclut beaucoup d'autres considérés comme profanes, en vertu d'un ascétisme malsain ou de préjugés ridicules. Bref, elle ne réussit pas à embrasser et à pénétrer toute la vie humaine. De plus, reposant tout entière sur le dogme, la moralité ainsi conçue souffre du particularisme, qui est l'apanage ordinaire des sociétés religieuses ; elle risque même, dans la plus large de ces communautés, d'engendrer l'intolérance et le fanatisme à côté de l'amour. L'histoire est là pour prouver que ces dangers ne sont pas imaginaires.

Aussi, dès que la conscience morale fut parvenue à un certain degré d'indépendance, elle réagit contre une moralité aussi limitée et troublée, de même que la pensée réagit contre les conceptions plus ou moins grossières de l'imagination religieuse. On dut reconnaître alors que la moralité forme une sphère particulière, distincte, quoique non isolée, de la religion. C'est l'erreur de l'école de la morale indépendante de conclure précipitamment et imprudemment de la distinction des deux sphères à leur séparation, au lieu de les maintenir dans leur rapport organique. En posant la raison humaine comme unique fondement du principe de l'obligation morale, cette école le suspend en l'air ; elle l'arrache du sol dans lequel plongent ses racines, et qui n'est autre que l'absolu. Quel est, en effet, le fondement de notre obligation envers la loi morale ? Le placerez-vous dans l'idée de l'espèce humaine ? Mais cette idée est une pure abstraction ; l'espèce humaine n'existe réellement que dans les individus qui la composent. Elle ne peut pas, dès lors, exercer sur eux un pouvoir souverain, ni constituer l'autorité suprême à laquelle il appartient de leur prescrire des lois. La société, ou la pluralité des individus réunis dans de certaines conditions géographiques et historiques, dans laquelle l'idée de l'espèce trouve une sorte de réalisation concrète, ne peut pas davantage promulguer des lois

morales ayant le caractère de l'absolu. L'utilitarisme est le point de vue auquel le législateur, comme le moraliste, se place d'ordinaire. Il dira à l'individu qu'en considération des rapports qu'il entretient forcément avec ses semblables, il se trouvera mieux en modérant son égoïsme ; qu'il est dans son intérêt bien entendu de faire certaines concessions qui lui permettent d'exiger des autres des sacrifices analogues. Mais qui ne voit que c'est là une base bien fragile pour la moralité; car, dans ce système, l'individu conserve toujours la liberté de chercher à satisfaire son intérêt d'une autre manière que par la voie des concessions; bien souvent, la passion lui persuadera de prendre un chemin plus court, et de fouler aux pieds les droits de ses semblables. Ce n'est que lorsque l'homme se sent obligé vis-à-vis de Dieu, dont la volonté souveraine détermine toute sa vie comme elle domine toute la société, que l'obligation morale prend le caractère de l'absolu.

Mais ce n'est pas le principe absolu seulement, c'est aussi le véritable but qui manque à la moralité isolée de la religion; elle doute constamment de la possibilité de l'atteindre. Car ce but, ne l'oublions pas, c'est la perfection individuelle, sans doute, mais c'est aussi le règne du bien dans le monde. Or, ce règne dépend de circonstances et de conditions qu'il n'est au pouvoir de personne de prévoir et de réaliser sûrement. En face des redoutables entraves que les passions humaines, non moins que les forces aveugles de la nature, opposent à ce triomphe, on ne comprend que trop la résignation morne dans laquelle les meilleurs esprits finissent par se plonger ; qui les blâmera de prendre, de guerre lasse, leur parti des maux inévitables, et de se soumettre à la réalité fatale qu'il n'est pas en leur pouvoir de changer? Dans les luttes quotidiennes de la vie, aux prises avec des obstacles sans cesse renaissants, l'homme, privé des secours et des espérances de la religion, n'est que trop disposé à se décourager : son sens moral s'émousse; il n'a pas la force persistante et la patience héroïque que donne la foi, qui nous élève au-dessus des vicissitudes de ce monde jusqu'à son Auteur, seul capable d'en triompher. Plus l'énergie morale s'affaiblit, plus l'idéal moral lui-même est abaissé. Le bien suprême étant déclaré irréalisable, on pense être en droit de se contenter du bien relatif, et, une fois engagé sur cette pente, on va loin. Si la religion communique à la moralité la force et la certitude dont elle a besoin, seule aussi elle

lui inspire la douceur, la mansuétude, l'indulgence envers les autres; seule elle est la source de l'amour. Pour affranchir l'homme du joug de l'égoïsme, cet implacable adversaire de l'amour qui naît et grandit avec lui, et dont il est si difficile de se débarrasser, il ne faut rien moins que l'union avec Dieu : c'est au foyer de l'amour divin que se fondent les glaces de l'égoïsme. Or, il est impossible à l'homme, sans l'amour, d'atteindre le but infini, et de réaliser le souverain bien pour lequel il est créé.

Nous venons de voir que l'homme ne saurait réaliser l'idéal moral sans le secours de la religion. Ce n'est pas elle, toutefois, qui lui enseigne à connaître les objets prochains de son activité et les moyens particuliers auxquels l'accomplissement du souverain bien est subordonné, car la religion, nous l'avons vu, ne s'occupe que des rapports de l'homme avec Dieu, et non de ses rapports avec le monde. La théorie des biens, celle des vertus et des devoirs, découle des aptitudes de la nature humaine, de ce que nous avons appelé le principe matériel de la morale. En ce sens, on peut dire que la morale est autonome, car elle ne reçoit pas ses lois du dehors ; l'homme n'obéit pas à des préceptes arbitraires, mais aux lois de sa propre nature. Seulement, cette autonomie, loin d'exclure la *théonomie*, l'implique, au contraire : plus on place haut la nature humaine, et plus l'idéal moral s'élève et s'épure, et on ne peut la placer plus haut qu'en lui assignant Dieu comme principe et comme but de son activité. Si l'homme est fait à l'image de Dieu, la réalisation des aptitudes humaines est identique à l'accomplissement de la volonté divine, et la communauté humaine parfaite se confond avec le royaume de Dieu.

Si la morale est ainsi unie à la religion, et doit toujours se laisser corriger par elle, d'autre part, la morale exerce, elle aussi, sur la religion, une action salutaire qui n'est pas moins importante. L'homme pieux peut être tenté de développer d'une manière exclusive le sentiment de la félicité, de se reposer dans une béatitude mystique, dans une voluptueuse contemplation de Dieu. Or, la conscience morale réagit contre un pareil exclusisme, et fait sortir l'homme de l'état de repos, qui doit toujours être une exception, pour le pousser au travail et à la lutte, qui sont la règle. La société religieuse, de son côté, peut se laisser entraîner à faire dépendre la félicité et le salut de l'homme, non de la vraie foi du cœur, mais de l'orthodoxie ou de l'accomplisse-

ment de certains rites, de la participation à certaines œuvres. Le sentiment religieux, il est vrai, réagit déjà contre ces écarts; mais il est puissamment soutenu dans ses protestations par la conscience morale. Elle déclare nulle et sans valeur toute œuvre, toute pratique extérieure, toute disposition intérieure même, à laquelle la volonté de l'homme n'a pas librement concouru; elle répudie toute action magique de Dieu, toute grâce d'en haut que l'homme ne se serait point assimilée, et qui tendrait à anéantir sa personnalité en lui imposant d'office la félicité. Enfin, il peut arriver aussi que l'on essaye de faire dériver la dépendance de Dieu et l'union avec lui de la soumission à l'Eglise, à ses institutions visibles, à sa hiérarchie. Cette transformation de la religion en despotisme clérical rencontre son adversaire le plus redoutable dans la conscience morale, qui ne cesse de défendre les droits de l'individualité. La religion a donc, elle aussi, besoin de la morale comme de son indispensable et incessant correctif.

II.

L'étude que nous venons de faire du sentiment religieux resterait incomplète, si nous n'y joignions une étude analogue sur l'idée de Dieu : ce ne sont, d'ailleurs, que les deux faces d'un même sujet destinées à s'éclairer mutuellement. L'idée de Dieu, sous une forme ou sous une autre, se trouve au fond de chaque religion. Tout sentiment vraiment religieux, quelle que soit l'expression qu'il se donne, suppose la réalité de Dieu. La piété, comme telle, n'éprouve donc point le besoin d'établir la vérité de cette idée par la spéculation, et de démontrer scientifiquement l'existence de Dieu. L'idée de Dieu est de toutes les affirmations de la conscience religieuse la plus sûre, la plus puissante. Mais la réflexion, née du besoin de notre intelligence de se rendre compte de tous les objets qui l'entourent, ne tarde pas à élever des objections contre la certitude immédiate que nous donne le sentiment religieux. Tantôt, plus prudente et plus réservée, elle met en doute la possibilité de savoir quelque chose de certain sur l'Etre divin; tantôt, plus audacieuse, elle cherche à démontrer la vanité de nos prétendues connaissances en matière religieuse. Sous sa forme la plus grossière, elle aboutit au naturalisme qui proclame l'idée de Dieu une illusion de notre esprit ou une inven-

tion habile pour tromper les simples; ou bien elle revêt la forme plus raffinée de l'idéalisme qui déclare que l'idée de Dieu est légitime, nécessaire, vraie même, en un certain sens, mais d'une vérité purement subjective et à laquelle rien ne répond dans la réalité. Obligée de suivre ses adversaires sur leur propre terrain, la religion, pour se défendre contre leurs objections, a eu de tout temps recours aux preuves rationnelles en faveur de l'existence de Dieu. Il ne sera pas inutile, sans doute, de chercher à nous rendre compte de la nature de ces preuves dont on a, tour à tour, surfait ou amoindri la valeur. En les examinant de près, on ne tarde pas à voir qu'elles forment une progression continue dont les termes s'enchaînent et se complètent de la manière la plus heureuse.

La preuve cosmologique, sous sa forme la plus ancienne et la plus populaire, remonte des effets aux causes, et en parcourt la chaîne immense dont le dernier et suprême anneau est Dieu, la cause absolue, d'où tout mouvement procède et qui détermine tout, sans être lui-même ni mû, ni déterminé par quoi que ce soit. La force de cette preuve repose dans l'impossibilité de concevoir un *regressus in infinitum*. La série indéfinie des causes agissantes, dont chacune peut être ramenée à une cause antérieure, doit évidemment s'arrêter quelque part. Nous accordons que la loi de causalité, que nous voyons régner dans le monde, ne nous fait pas franchir le cercle des rapports de cause et d'effet, qui existent entre les êtres finis se déterminant les uns les autres, et ne nous autorise pas à y introduire l'action d'une causalité infinie. Mais où se trouve, pourrait-on demander, la raison suffisante qui fait agir les êtres isolés les uns sur les autres d'après des lois invariables? Il est clair que cette loi de causalité n'existerait pas, si ce que nous pourrions appeler les aptitudes primitives des éléments de la nature ne lui correspondaient pas, si les forces dont ils sont doués n'étaient pas originellement disposées de manière à agir conformément à cette loi. En d'autres termes, l'harmonie qui règne entre les diverses causalités, qui se déterminent l'une l'autre dans le monde, suppose une force primitive qui les pénètre et les domine toutes, qui unit et retient dans un ensemble organique toutes les parties isolées. Cette force primitive, source et lien de toutes les autres, nous l'appelons Dieu; mais en lui donnant ce nom, nous ne songeons encore qu'à sa toute-puissance. La preuve cosmologique

ne nous conduit pas au delà de l'idée abstraite et indéterminée d'un Etre ou plutôt d'une force toute-puissante.

Si la preuve cosmologique envisage le monde comme une réunion de causalités finies agissant l'une sur l'autre d'une manière harmonieuse, la preuve dite téléologique étudie le mode de cette action, en montrant qu'elle n'est pas seulement régulière, mais qu'elle concourt aussi à l'accomplissement d'un certain but. L'ordre, l'harmonie que nous voyons régner dans le monde, nous ne pouvons pas les considérer comme le résultat fortuit de l'action des forces isolées; nous devons chercher à découvrir le but en vue duquel ces forces agissent, car, évidemment, ces forces ne sont pas elles-mêmes le but, mais un simple moyen. En y regardant de près, nous trouvons que le monde se compose d'un système organique de sphères étroitement unies, mais subordonnées l'une à l'autre de manière à ce que chacune soit constituée en vue de celle qui lui est immédiatement supérieure. Ainsi, la vie organique est le but de la vie inorganique; le règne animal existe en vue du règne humain. Or, l'ensemble de l'univers a, comme conception idéale, dû exister avant les parties, en tant que celles-ci, dans leurs rapports de coordination et en vue de leur action commune, sont évidemment déterminées par l'idée de l'ensemble. Mais, d'une part, l'ensemble ne peut avoir d'existence réelle dans la nature elle-même, puisqu'il n'est pas encore réalisé, mais qu'il doit se réaliser seulement, et d'autre part, il doit exister pourtant, puisque c'est lui qui détermine les forces agissantes et leur fait atteindre leur but. Il s'ensuit donc qu'il existe à l'état de pensée. Mais la pensée suppose, de toute nécessité, un être qui pense. Une causalité spirituelle consciente peut seule se poser un but, et ordonner les moyens pour le réaliser. C'est ainsi que la preuve téléologique conclut de l'existence des organismes à celle d'un principe intelligent de la nature, d'un créateur conscient du monde. A la toute-puissance créatrice de Dieu, elle vient ajouter l'intelligence ordonnatrice ou la sagesse. Mais, elle aussi, ne va pas plus loin. Les attributs moraux, qui constituent essentiellement l'idée de Dieu, et qui seuls satisfont la conscience religieuse, restent en dehors de la sphère des preuves cosmologique et téléologique.

La preuve morale s'appuie sur l'existence des dispositions morales dans l'homme; de la loi morale, elle remonte à Dieu, comme à son auteur. Ou bien encore, elle considère le dévelop-

pement et la réalisation de cette disposition morale, soit dans l'individu, soit dans l'humanité, et, en vue de cette double possibilité, elle postule Dieu comme gouverneur du monde. Nous allons examiner séparément les deux faces de cette preuve. Chacun est obligé de constater en soi l'existence d'une loi qui s'adresse à sa volonté avec le caractère d'une obligation absolue. Cette loi suppose que notre volonté peut s'affranchir des penchants charnels et se déterminer librement d'après des motifs spirituels. Or, cette loi morale, avec son caractère d'absoluité, ne peut dériver de la nature elle-même, car elle s'en distingue expressément et se met souvent en contradiction directe avec elle ; elle exige de nous le renoncement, le sacrifice, quelque pénible qu'il puisse paraître au sentiment naturel, au nom d'un devoir supérieur. Et si l'obligation imposée à l'homme n'est pas réalisée, la loi morale le condamne ; elle lui refuse toute valeur réelle ; elle produit un malaise, un mécontentement, des tourments même qui forment un contraste frappant avec le fugitif sentiment de bien-être que nous procure la satisfaction de nos penchants charnels. On peut objecter, il est vrai, que cette loi morale fait partie intégrante de la nature humaine, qu'elle nous est innée, qu'elle distingue essentiellement les êtres personnels et conscients des êtres inférieurs. Mais la difficulté, pour cela, n'est pas résolue. D'où vient cet être spirituel, conscient et libre, au milieu du monde animal ? Il y prend son origine, dites-vous. Soit ! mais l'origine d'un être n'en est pas le principe ; le point de départ d'un développement n'en est pas la puissance génératrice. Si, avec l'homme, nous voyons apparaître dans le monde un principe qui se distingue essentiellement de celui qui détermine le monde animal, ou bien il faut renoncer d'emblée à toute explication, ou bien il faut supposer une puissance spirituelle, morale, existant avant le monde, élevée au-dessus de lui, qui est la cause créatrice de la nature humaine, et en particulier de la loi morale qu'elle porte en elle.

Ce que nous venons de dire de la disposition morale s'applique aussi à sa réalisation ; elle aussi s'accomplit par l'intermédiaire du principe d'où elle a tiré son origine. Car, s'il est nécessaire que la disposition morale se réalise par la volonté libre de l'homme et avec son concours, cette liberté pourtant, l'expérience le prouve, n'est rien moins qu'une force achevée dès l'abord, réellement spontanée, et, pour tout dire, une vertu innée

à l'homme. Il faut qu'elle devienne, qu'elle se dégage de son assujettissement primitif à la vie naturelle. Aussi longtemps que la volonté n'est pas réellement une force libre, l'homme ne peut sortir victorieux des luttes morales. Il faut donc, de toute nécessité, que cette force se trouve dans un être moral parfait, qui la communique à l'homme dans la mesure de sa propre réceptivité. La liberté, en tant que force efficace, que l'homme ne possède pas en lui-même, il ne peut la chercher que dans la confiante soumission à Dieu. Sur ce point aussi, il faut ou supposer que la perfection procède naturellement de l'imperfection, ou reconnaître que le développement de la disposition morale de l'homme a lieu sous l'action du principe même d'où elle découle. Le développement moral se réalise par la libre réceptivité de l'homme, en face du principe créateur qui se communique à lui, et le remplit d'autant plus richement que sa réceptivité elle-même est plus grande. Cela se voit, dans l'histoire de l'humanité, plus clairement encore que dans celle de l'individu. Dans les périodes les plus décisives du développement de l'espèce humaine, alors que l'esprit moral et religieux reçoit une impulsion énergique vers le bien, et qu'il est comme violemment entraîné vers le but idéal qu'il doit atteindre, ce n'est pas le milieu social dans lequel se produit ce principe nouveau, qui peut être considéré comme sa véritable cause. Sans doute la recherche ardente du progrès auquel on aspire est la condition indispensable de sa réalisation. Mais il se trouve généralement que ce progrès lui-même, ce bien nouveau qui satisfait et enchante ceux qui le reçoivent, n'est guère en rapport avec ce qu'ils avaient attendu, espéré ou essayé de tirer d'eux-mêmes. Il apparaît comme une grâce d'en haut, comme un don de Dieu dont l'infinie puissance de vie se manifeste avec une énergie nouvelle.

Enfin, le but du développement moral reste, lui aussi, incertain et inexpliqué sans Dieu. C'est ce côté de la preuve morale que Kant a surtout développé. L'homme a reçu, en sa qualité d'être moral, la tâche de réaliser le souverain bien; mais l'accomplissement de cette tâche est au-dessus de ses forces. Comment un être fini réaliserait-il l'idéal de la perfection infinie? Il faut, pour cela, le secours d'une puissance morale, infinie, elle aussi. L'existence de Dieu est un postulat de la raison pratique. Cette pensée, qui est à la base de l'argumentation de Kant, est juste; mais la forme qu'il lui a donnée est peu heureuse. Kant

combine d'une manière tout extérieure la vertu avec la félicité. La mesure de notre vertu doit aussi être celle de notre bonheur; mais ce bonheur est celui que nous procure la satisfaction de notre nature corporelle, c'est-à-dire notre prospérité, notre bien-être matériel. Kant n'a pas l'air de se douter que le juste malheureux trouve dans la paix de sa conscience une compensation suffisante aux souffrances extérieures qu'il endure, tandis que le méchant, auquel tout réussit, rencontre dans son remords un éternel trouble-fête. Le même reproche s'adresse à la manière dont Kant conçoit la rémunération. Il réclame l'idée de Dieu, souverain juge, dans l'intérêt de la récompense équitable du bien et de la juste punition du mal. Mais l'idée de la rémunération, qui détermine rigoureusement, et d'une manière tout extérieure aussi, le salaire d'après le mérite, appartient à la sphère inférieure du droit, et non à celle de la morale : en morale, tout dépend de la disposition intérieure, qui peut n'être dans aucun rapport appréciable avec le salaire extérieur. Ce qu'il y a de vrai, sous ces formes diverses de la preuve morale, c'est que l'obligation absolue au bien n'aurait pas de sens, si l'accomplissement du bien n'avait pas pour but le bien suprême, l'achèvement harmonieux de la nature spirituelle de l'homme, que Dieu seul peut amener. Dans la preuve morale, et c'est là un progrès manifeste sur les preuves précédentes, la toute-puissance intelligente se révèle à nous comme la volonté du bien, l'absolue sainteté.

Tandis que la preuve morale démontre l'existence de Dieu par l'examen d'un seul côté de la conscience personnelle, la preuve ontologique part de la nature de l'esprit humain en général. Mais cette preuve aussi a revêtu diverses formes. La plus imparfaite, sans contredit, est celle que lui a donnée Anselme de Cantorbéry. Dieu étant l'être le plus parfait, il doit aussi posséder l'existence qui fait partie de la perfection. Mais de l'idée d'une chose, on ne peut pas conclure à son existence réelle : l'existence ne faisant point partie de l'idée, elle ne saurait en être déduite par la voie du jugement analytique. La faute d'Anselme est d'avoir dérivé de l'idée présupposée de Dieu son existence, comme un attribut de cette idée, au lieu de reconnaître que la présence de cette idée en nous est déjà en elle-même une preuve de l'existence de Dieu. L'idée de Dieu, a dit excellemment Hegel, n'est pas si pauvre qu'elle n'implique pas déjà

celle de l'être, qui de toutes les conceptions de notre esprit est la moins riche. Descartes a heureusement modifié et complété la preuve d'Anselme. La conscience de Dieu, d'après lui, est l'élément divin dans l'homme ; mais cet élément ne pourrait pas se trouver en lui, s'il n'était le produit ou l'effet d'un Dieu en dehors et au-dessus de lui. Si l'on objecte que l'idée de Dieu fait partie intégrante de l'esprit humain, que celui-ci l'obtient par une opération inhérente à la pensée elle-même, en faisant abstraction de tous les caractères individuels et finis de notre être, on ne fait que reculer la difficulté. Il faudrait expliquer comment s'est produite cette faculté de s'élever au-dessus des limites du fini. Il n'est pas de l'essence de la nature de tirer d'elle-même une puissance infinie, comme l'est l'esprit pensant. L'infini, dans l'homme, suppose un infini au-dessus de lui. La contradiction, qui constitue l'essence même de l'homme, à savoir qu'il est esprit et par conséquent infini, tout en étant aussi fini, progressant dans le temps, limité par la nature et par son individualité, cette contradiction, disons-nous, ne s'explique que par l'hypothèse d'un esprit infini, éternel, absolu, qui, après l'avoir créé, le soutient et le dirige.

En ce point, la preuve ontologique se confond avec la preuve religieuse. L'homme, cet être fini qui porte en soi l'infini, exige un Dieu personnel infini, non-seulement comme sa cause créatrice, mais aussi comme garantie de sa conservation et de son développement. La preuve morale place l'homme en face d'un devoir, et non d'un être. Ce devoir, sans doute, est revêtu d'un caractère obligatoire absolu ; mais il n'en est pas moins vrai que le devoir, de sa nature, est quelque chose d'abstrait, d'idéal. La réalité de l'être lui manque encore ; il ne peut être ni l'objet, ni la source d'un bonheur véritable : il provoque l'estime plutôt que l'amour. Aussi la réalisation du bien absolu reste-t-elle, dans cet ordre d'idées, quelque chose d'extérieur, de futur pour l'homme, et la foi en l'existence de Dieu une simple conviction morale, l'invincible espérance d'une réalité que l'expérience présente ne possède pas encore. Mais dans la preuve ontologique, l'infini est considéré comme la véritable essence de l'homme, en tant qu'être spirituel ; il ne s'agit plus d'un état à réaliser dans l'avenir : c'est à chaque minute du présent qu'il faut affirmer et déployer victorieusement cet être infini, au milieu des entraves que lui pose la nature et des conflits sans nombre

dans lesquels elle l'engage. Or, l'analyse psychologique de la piété nous a montré que la liberté infinie de l'homme ne peut se maintenir et se développer que dans la soumission à Dieu : c'est par l'amour de Dieu que nous nous débarrassons des mille chaînes du monde fini, et que nous affirmons notre nature infinie.

Mais ici, nous touchons à un nouvel et fort important élément du problème religieux. L'énergique affirmation de notre individualité dans la libre soumission à Dieu, qui constitue l'essence de la piété, n'est possible que si Dieu est un être personnel. « Le sentiment religieux, a dit M. Réville, ne s'éveille devant les choses que si, sous les choses, il découvre des personnes... Dites à l'homme qu'il est bien d'adorer la perfection, que son Dieu légitime et vrai, c'est l'idéal qui reluit en chacune de nos consciences, mais qu'il doit se contenter de cette projection fugitive de son être moral sur le vide, aussitôt il s'étonne, il s'attriste, il replie ses ailes, qui s'étaient ouvertes toutes grandes... » La conscience religieuse affirme que Dieu est un être personnel comme l'homme, quoique d'une manière différente de lui. L'homme est un esprit conscient et libre, mais limité par l'espace et par le temps, issu de la nature et attaché à elle par mille liens visibles et invisibles. Dieu, au contraire, est un esprit conscient et libre, mais absolument parfait; il ne dépend de rien, il n'est déterminé par rien en dehors de lui : il est sa propre cause et la cause de tout ce qui existe. A cette condition seulement, c'est-à-dire si Dieu est une personnalité absolument parfaite, l'homme peut se sentir dépendant de lui, sans voir en même temps son être, en tant qu'esprit libre, immolé et anéanti dans cette dépendance. On n'a pas assez vu quels sacrifices le panthéisme nous impose. Placé sous la dépendance d'un Dieu impersonnel, de quelque manière qu'on le conçoive d'ailleurs, l'homme, aux prises avec les vicissitudes de la destinée, est réduit à une résignation morne. L'être fini, en face de l'infini, n'a aucune valeur; il sait qu'il passera, qu'il sera englouti, comme toutes les existences finies, dans ce gouffre sans fond, dans cet océan sans rives qui s'appelle l'infini. C'est par l'amour que l'homme échappe à la crainte et au désespoir. Mais l'amour n'est possible que lorsqu'il y a relation de personne à personne. L'expérience, d'ailleurs, est facile à faire. On ne peut aimer avec la même ardeur, avec la même puissance, un être personnel et

une idée. Si Dieu n'est qu'une idée, un idéal, parlez d'admiration, d'enthousiasme, mais ne parlez plus d'amour. L'homme religieux sait qu'il peut aimer Dieu réellement ; la félicité qu'il trouve dans cet amour, les effets qui en découlent sur toute sa vie lui garantissent la réalité de ces intimes relations qu'il entretient avec Dieu. Nous pourrions dire que plus l'homme est religieux, plus la personnalité de Dieu devient à ses yeux lumineuse, saisissable, directement sensible au cœur. La personnalité de Dieu n'est pas, pour la conscience religieuse, ce qu'elle est pour la conscience morale, un simple postulat, mais une certitude immédiate. Le fait de l'amour de Dieu, éprouvé dans l'âme, emporte avec lui la même évidence que toute autre vérité d'expérience. La preuve religieuse est ainsi la plus élevée de toutes, parce qu'elle possède la force de conviction la plus vive et la plus persuasive. L'expérience décisive sur laquelle elle repose élève, dirions-nous, cette preuve à la hauteur d'une intuition précise, et permet de lui donner une expression claire et intelligible à tous. Et de même que la puissance démonstrative de la preuve religieuse est la plus grande, de même son contenu est le plus riche, et la vue qu'elle nous ouvre sur Dieu la plus lumineuse; car si l'homme sent que, dans la dépendance de Dieu, son être est non-seulement conservé, mais encore agrandi, accompli, comblé d'une parfaite félicité, Dieu est évidemment le bien absolu. Tout accroissement de vie porte en lui-même sa démonstration victorieuse. C'est par ce que Dieu nous donne que nous apprenons ce qu'il est. Le rapport de l'homme religieux à Dieu est celui de l'amour réceptif, et Dieu lui-même n'est pas seulement une personnalité parfaite en elle-même, mais une personnalité qui se communique, qui se donne, c'est-à-dire qui est l'amour parfait.

La volonté divine toute puissante, toute sage et toute sainte, apparaît ainsi, en dernière instance, comme volonté de l'amour infini. Le but suprême que Dieu se propose de réaliser dans le monde, c'est de faire participer tous les esprits finis à sa propre perfection par la communion absolue avec lui. La série ascendante de preuves en faveur de l'existence de Dieu nous a ainsi conduits, de ce qu'il y a de plus extérieur, les forces agissantes dans le monde des phénomènes, à ce qu'il y a de plus intime, le sentiment religieux. A chaque degré, la vue qu'il nous a été permis de jeter dans l'Etre divin s'est agrandie : de la toute-puissance

qui embrasse tout, de l'intelligence toute sage, de la sainte volonté du bien, nous nous sommes élevés jusqu'à la personnalité parfaitement aimante. Il ne serait pas difficile de montrer qu'aux divers termes de cette progression correspondent, dans l'histoire de l'humanité, les divers degrés de la conscience religieuse. Les deux premières, la preuve cosmologique et la preuve téléologique, sont l'expression de la conscience religieuse du paganisme oriental et grec; la preuve morale répond à la religion légale du judaïsme; le christianisme, enfin, a développé la preuve ontologique et la preuve religieuse.

Il nous reste à examiner maintenant les objections que l'on a élevées contre la personnalité de Dieu. Spinoza, déjà, l'avait mise en question, en soutenant que toute détermination est une négation, et, par conséquent, inconciliable avec l'être infini de Dieu. Mais c'est Fichte qui a, le premier, expressément nié la personnalité de Dieu. Il a montré que nous attribuons à Dieu ce que nous trouvons en nous-mêmes. Or, il est impossible de se représenter une personne sans la limiter tout aussitôt. Involontairement, nous faisons Dieu à notre image; nous le rabaissons à notre niveau. En réalité, ce n'est pas Dieu que nous pensons, c'est nous-mêmes, mais agrandis, perfectionnés à l'infini. Strauss a développé cette idée de Fichte. Nous n'avons conscience de nous, comme personnalité, qu'en nous distinguant de personnes semblables au dehors de nous; or, un être, qui n'a pas de semblable au dehors de lui, ne peut pas être une personne. L'absolu est ce qui embrasse tout; il n'exclut rien de lui, si ce n'est l'exclusion impliquée dans l'idée de personne. Une personnalité absolue est une *contradictio in adjecto*. Mais si Strauss ne sait pas concilier les idées d'absolu et de personnalité, c'est parce qu'il a une idée fausse de l'une et de l'autre. Il pense que l'absolu doit être l'indéterminé, parce que chaque détermination est négative, et par conséquent applicable à l'être fini seul. Mais la détermination n'est une limitation que lorsque, chez un être, elle se fait par quelque chose qui est en dehors de lui, et non lorsqu'elle se fait par lui-même : dans ce cas, elle est plutôt affirmative et constitue l'activité de l'être. La détermination positive de Dieu, en tant que voulue et exercée par lui-même, loin d'être une limitation, est plutôt une perfection de son être. L'indétermination, par contre, est si peu l'absolu véritable, qu'elle serait plutôt l'imperfection, le vide, la simple possibilité, plutôt que la

réalité et l'activité suprêmes. L'absolu, cause de toute détermination, doit être l'être le plus déterminé, mais uniquement par lui-même. Or, un tel être, portant en lui-même la cause de sa détermination, n'est possible, en réalité, que dans l'esprit personnel, conscient et libre.

On nous objecte que l'on ne peut parler de personnalité qu'en face d'autres personnes; mais il faut avant tout bien distinguer entre ce que la pensée peut embrasser théoriquement et l'existence qui est possible réellement. On peut accorder que, pour ce qui concerne notre propre conscience, nous ne pouvons nous représenter le moi que dans son opposition et sa relation avec le non-moi, que ce non-moi consiste en des objets ou en d'autres sujets, peu importe. Mais on ne peut rien conclure de ce fait, par rapport à Dieu. Ce qui a lieu pour nous n'est que la conséquence des conditions mêmes dans lesquelles s'exerce notre pensée, qui, pour se mettre en branle, a toujours besoin d'une impulsion extérieure, d'un non-moi. C'est le monde objectif dans lequel elle se meut qui la fait passer de son état de virtualité à celui de l'actualité. Mais, revêtue des caractères de l'être fini, notre pensée ne peut pas nous donner la mesure de la pensée divine, qu'il nous est absolument impossible de nous représenter. Puis, de ce que l'idée du moi est déterminée chez nous par un non-moi que nous percevons, et dont nous nous distinguons, il ne s'ensuit pas que l'existence du moi ou la possibilité de la personnalité soit aussi déterminée par le non-moi. Avant que le moi ne devienne l'objet de la pensée, il faut qu'il soit déjà son sujet, c'est-à-dire qu'il existe comme réalité distincte de toute existence purement objective. Il est nécessaire que le moi, avant qu'il puisse être pensé, ait déjà été expérimenté dans l'immédiateté de la conscience. En d'autres termes, la conscience du moi ne naît pas de la réflexion sur le monde extérieur, mais elle est, tout au contraire, la cause de cette réflexion. Si notre moi n'existait pas déjà, avant toute pensée du moi et du non-moi, comme un fait positif, expérimenté dans notre conscience, d'où la pensée du moi tirerait-elle son contenu? Evidemment, ce n'est pas du non-moi, dans lequel le moi ne voit que son contraire. Si, d'autre part, le moi n'était pas autre chose que le non-moi, jamais on ne sortirait de ce cercle pour obtenir un contenu positif, et nous ne pourrions finalement concevoir ni le moi, ni le non-moi. Il faut bien qu'il y ait quelque part, pour la pensée, un δός

μοι ποῦ στῶ, et ce point fixe ne saurait être que dans la réalité du moi, qui précède toute pensée.

Il n'est pas possible, non plus, d'expliquer comme on l'a fait la réalité du moi par celle du non-moi, qu'on l'appelle matière, force ou atome, car les combinaisons les plus habiles et les plus compliquées de ces éléments ne produisent que des phénomènes objectifs, et non un sujet pour lequel ces phénomènes existent. On ne peut faire dériver l'esprit conscient de ce qui n'est pas esprit. L'esprit est quelque chose d'essentiellement primitif. Alors même que, dans le monde des créatures, l'esprit ne *devient* que par un développement dans le temps, ce développement lui-même serait impossible, si l'aptitude de devenir esprit n'était là dès l'origine, comme détermination propre et essentielle de notre être ; celui-ci n'aurait jamais pu la recevoir du dehors, s'il ne la possédait pas de prime abord. On est sans doute obligé d'accorder, en ce qui concerne le moi humain, que ce développement de la simple aptitude à la réalité actuelle nécessite le concours du non-moi, c'est-à-dire du monde extérieur. Non que notre moi soit une *tabula rasa* qui reçoive tout son contenu du dehors, car il porte en lui, dès l'abord, les formes et les lois qui constituent son être et déterminent son activité (si bien même que chaque moi a ses formes et ses lois particulières). Mais les impulsions qui le décident à agir et les matériaux sur lesquels s'exerce son activité lui viennent du dehors. Cette condition nous est imposée par le caractère fini de notre moi, qui n'est pas éternel, mais doit *devenir* et faire partie d'un ensemble organique dans lequel il occupe une place déterminée. Cette place, dès lors, ainsi que les circonstances de temps et de lieu, prescrivent à chacun de nous son caractère et son mode d'activité particulier. Toutefois, ces nécessités qui découlent, non de l'idée du moi en général, mais du caractère fini de notre moi humain, ne peuvent pas être invoquées comme une objection contre le moi divin.

En sa qualité de personnalité absolue, Dieu n'est pas soumis à la loi du développement dans le temps : il est ce qu'il est d'une manière parfaite de toute éternité. Nous ne devons pas pourtant nous représenter l'éternité et l'immutabilité de Dieu comme un repos immobile d'où toute pulsation et succession de vie serait exclue ; car, de cette manière, l'idée de la vie de Dieu elle-même serait gravement compromise. Il nous faut, au contraire, penser

l'éternité de Dieu comme une manifestation infinie de vie, une incessante activité. Mais cette activité n'a pas besoin, comme la nôtre, d'une impulsion et de matériaux extérieurs à Dieu, car elle les porte en elle-même. Et comme c'est précisément cette faculté de se déterminer soi-même qui forme le caractère distinctif de la vie personnelle, il s'ensuit que la plénitude de la vie personnelle ne revient qu'à Dieu, tandis que nous-mêmes nous ne possédons la personnalité que d'une manière relative. En effet, si la détermination propre fait essentiellement partie de la personnalité, la nôtre ne saurait point être parfaite, nos déterminations n'étant jamais absolument libres, mais toujours limitées et conditionnées par la place que nous occupons dans l'ensemble de l'univers, par l'espace et par le temps dans lesquels s'écoule notre vie. De plus, si la conscience claire et nette de soi forme également un trait distinctif de la personnalité, nous sommes à cet égard dans un état d'infériorité vis-à-vis de Dieu. Jamais notre être tout entier n'est l'objet de notre conscience; jamais celle-ci ne nous offre une image absolument complète de nous-mêmes, soit que nous nous informions de notre état présent, soit que nous voulions embrasser la marche entière de notre développement. Ainsi les caractères propres à l'être fini sont si peu les conditions déterminantes de notre personnalité, qu'ils constituent précisément les obstacles posés à son développement absolu, à sa réalisation parfaite. L'infini seul possède une existence qui n'a besoin ni d'être introduite dans le monde, ni d'être fécondée pour son développement par un principe étranger; seul, il porte en lui-même le principe de son activité éternelle. On le voit : de même que l'idée vraie de l'absolu nous a conduits à l'idée de la personnalité, de même l'idée vraie de la personnalité nous conduit à celle de l'absolu. Il y a si peu de contradiction entre elles, que loin d'être un non-sens, comme le pense Strauss, l'idée de la personnalité, en ce qui concerne Dieu, est une idée nécessaire, indispensable, et dont la vérité n'est pas ébranlée, parce que notre esprit ne peut pas se la représenter d'une manière claire et saisissable, ce qui est, d'ailleurs, dans la nature même des choses.

Il arrive toujours, en matière religieuse, un moment où notre esprit doit se résigner à ne pas comprendre et à reconnaître ses limites. « Si l'objet de la religion est infini et parfait, a dit M. Réville, il faut se dire d'avance que, quelque habileté dialectique

dont on fasse preuve, on se trouvera tôt ou tard en face de l'incompréhensible, bientôt de l'inconciliable. Si notre esprit tend à l'infini, s'il le cherche, s'il le conçoit, s'il l'aime, il n'est pas lui-même infini, il ne l'est pas, du moins, en acte, dans sa réalisation présente, et par conséquent l'intelligence ne peut saisir la réalité divine que d'une manière fragmentaire. *Finitum non est capax infiniti,* disaient avec beaucoup de justesse les vieux théologiens réformés, et si je connaissais une théodicée qui me parût complète, évidente, vraie sur tous les points, ne laissant plus rien à désirer, je n'aurais pas de repos que je n'eusse trouvé le défaut de la cuirasse; cette perfection même serait un terrible argument contre elle. » Il est difficile, je crois, de mieux confesser les limites de la science religieuse. Sans doute, nous ne pourrons jamais les tracer d'une manière précise et absolument définitive ; en un certain sens, nous ne devons même pas essayer de le faire, de peur de compromettre le progrès de nos connaissances religieuses et d'arrêter l'élan de notre esprit désireux de sonder l'infini qui l'enveloppe. Le voile qui recouvre nos yeux ne saurait être enlevé. Soit ! mais qui voudrait défendre à notre main impatiente de chercher à le soulever? Le problème de la personnalité de Dieu, en particulier, est un de ceux sur lesquels il faut également se garder du scepticisme, qui se résigne à regarder l'idée de l'absolu et de l'infini inconciliable avec l'existence réelle d'un être conscient et libre, et du dogmatisme qui passe, avec une assurance imperturbable, à côté des antithèses les plus redoutables sans les voir ou du moins sans se les avouer.

III.

L'analyse que nous venons de faire du sentiment religieux et de l'idée de Dieu d'après M. Pfleiderer, montre quelle est l'importance de son ouvrage dans la crise théologique que nous traversons. Il nous offre des matériaux précieux pour la reconstruction du dogme chrétien. On peut dire qu'avec M. Pfleiderer l'école de Tubingue entre dans une nouvelle période. Nous partageons, à cet égard, l'opinion de M. Réville qui, dans l'excellent article (1) auquel nous avons fait déjà plusieurs emprunts,

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1869.

s'exprime en ces termes : « Une ère nouvelle va s'ouvrir pour la théologie scientifique : la critique ayant achevé son œuvre de dissolution des dogmes traditionnels, mais les aspirations de la nature humaine restant toujours les mêmes, il s'agira désormais de leur fournir une réponse satisfaisante tout en marchant d'accord avec les exigences de la science moderne. » L'ancien édifice dogmatique est battu en brèche; nous en voyons les ruines amoncelées autour de nous. Aucune illusion n'est possible à cet égard. La pensée contemporaine ne réussira plus à s'assimiler le système théologique que nous a légué le dix-septième siècle. Ses partisans les plus dévoués sont forcés de le rajeunir, d'en émousser les angles, d'en dissimuler les aspérités, pour le faire accepter. L'orthodoxie la plus rigide se voit obligée de faire des concessions et d'entrer en compromis avec la science moderne. On fait de la *Vermittlungstheologie* même à Erlangen et à Leipzig. Mais jusqu'à ce jour ces essais de concilier les droits de la piété et ceux de la science n'ont guère abouti ; soit absence de courage et d'ampleur, soit manque de rigueur dans la méthode, ils ont excité la défiance ou la raillerie plus que l'admiration. De quels sarcasmes n'a-t-on pas couvert cette théologie ambiguë qui, sur chaque question, dit à la fois oui et non, sans jamais pouvoir se décider ! L'école historique, de son côté, si merveilleusement outillée pour montrer les côtés faibles des dogmes, leurs contradictions internes, leur origine parfois récente, les éléments variés qui ont concouru à les former, n'a guère avancé l'œuvre de la reconstruction. Elle a manié avec une égale habileté l'arme acérée de la critique et celle non moins tranchante du raisonnement dialectique, elle n'a guère exploré le champ si fécond de la psychologie religieuse ; elle n'a pas su ou osé répondre à ce besoin de conclure que chaque génération éprouve pour son propre compte et dont elle ne peut pas se décharger, comme d'un fardeau trop lourd, sur les générations suivantes.

M. Pfleiderer, et nous l'en louons fort, a mieux fait que d'indiquer seulement la méthode d'après laquelle le renouvellement de la dogmatique devra se faire : il l'a mise en pratique pour creuser à nouveau les fondements de la science religieuse. Nous croyons que, sur un certain nombre de points, comme la création, le péché, la révélation, le miracle, on peut arriver à d'autres résultats que lui, et à des résultats plus satisfaisants, à tout prendre, pour la conscience religieuse comme pour l'esprit scientifique ;

mais nous croyons que l'avenir corrigera peu aux vues qu'il a émises sur le sentiment religieux et sur l'idée de Dieu. Quant à sa méthode, nous sommes persuadé qu'elle est excellente, et l'on nous permettra d'en résumer une dernière fois les principaux traits.

Au début de la science religieuse il y a un problème de psychologie qui doit tout d'abord être résolu. Une analyse sévère et approfondie de la nature humaine doit précéder tout examen historique, toute spéculation dialectique. En interrogeant l'homme de près, on ne tarde pas à découvrir son aptitude pour le divin. Le sentiment religieux est un de ses besoins les plus intimes et les plus impérieux ; il est une réalité, avec laquelle il est impossible de ne pas compter. C'est à la psychologie qu'il appartient de définir le sentiment religieux, de le distinguer des autres sentiments avec lesquels il a quelque rapport, sans toutefois se confondre avec eux, comme le veut M. Vacherot ; de faire voir enfin dans quelle relation il se trouve avec les autres facultés fondamentales de notre esprit, l'intelligence et la volonté. A la psychologie d'établir que le sentiment religieux n'est pas une illusion, une sorte de cauchemar que l'homme porte avec lui sans réussir à s'en débarrasser, grâce aux habitudes invétérées de son éducation et aux préjugés d'une tradition séculaire ; à la psychologie de défendre les droits imprescriptibles du sentiment religieux, son originalité, sa souveraineté, aurions-nous presque dit, vis-à-vis de ceux qui voudraient réduire à la raison seule le trait qui distingue l'homme de l'animal, et qui n'admettent d'autre source d'informations, d'autre guide, d'autre autorité qu'elle, niant obstinément, non pas seulement ce qui la contredit (cela est légitime), mais ce qui la dépasse, ce qu'elle ne réussit pas à comprendre ou à concilier ; à la psychologie enfin de montrer que, loin d'appauvrir ou de rabaisser notre être, le sentiment religieux favorise le développement de ses meilleurs instincts, que, sous son action, notre individualité tout entière s'épanouit et réalise le type idéal qu'elle porte en elle ; que l'homme ne possède sa pleine liberté, comme aussi sa suprême félicité, que dans la complète soumission à Dieu. Ces recherches psychologiques combinées avec une vue saine de l'histoire feront voir aussi que la religion n'apporte pas seulement la meilleure solution des problèmes que présente l'étude de l'individu, mais aussi de ceux que soulève la marche générale de l'humanité.

La légitimité du sentiment religieux une fois démontrée, il faudra montrer qu'il ne se concilie pas avec la première idée venue de Dieu. Le déisme, qui isole absolument Dieu du monde et n'établit entre l'homme et Dieu aucune possibilité de communication directe, lui répugne autant que le panthéisme qui confond Dieu et le monde et, supprimant la personnalité divine, laisse l'homme en face de la plus choquante des contradictions. « Quelle paradoxale constitution de l'univers que ce déploiement d'un principe impersonnel, inconscient, imparfait, et qui, arrivé après des milliards d'évolutions à l'esprit humain, le crée de telle sorte que cet esprit voit luire dans son intérieur le mirage décevant d'une perfection qui vient on ne sait d'où, car le principe lui-même ne la possède pas (1) ! »

La vérité religieuse et scientifique du théisme établie, on fera voir qu'il a trouvé son expression à la fois la plus complète et la plus saisissable dans le christianisme. A cet effet, il est nécessaire de remonter jusqu'au témoignage apostolique. La démonstration basée sur les discours de Jésus et les enseignements de ses disciples jette la lumière la plus vive sur le problème religieux. La doctrine du Père céleste, du royaume de Dieu, de la foi, telle qu'elle résulte de l'étude des évangiles, est la reproduction limpide et vivante de ce qu'affirme la conscience religieuse, et trouve un écho sympathique partout où elle est entendue. Les paroles de Jésus, dans leur simplicité et dans leur profondeur, ont un accent vraiment divin. Elles n'ont pu sortir que d'un cœur absolument uni à Dieu ; aussi portent-elles toujours d'aplomb sur la conscience qui salue en elles le type le plus accompli de l'enseignement religieux. En face de ces paroles, fidèle écho de la conscience de Jésus, le problème tant débattu de l'autorité en matière religieuse, se trouve résolu comme par enchantement. Nous nous inclinons devant elles, parce que nous y reconnaissons l'expression la plus vraie et la plus haute du sentiment religieux. Et cette autorité ne perd rien, pour être tout intérieure, toute spirituelle : en vérité, la conscience religieuse ne saurait en reconnaître d'autre. La conscience de Jésus domine ma conscience, parce que j'y sens régner et parler Dieu sans partage comme sans mélange. Et cela me suffit.

Il faut déjà un effort plus grand pour saisir la pensée religieuse

(1) Révillle, l. c.

de saint Paul ou de saint Jean ; il faut nous familiariser avec le génie et le langage original de ces apôtres pour retrouver, sous leurs conceptions parfois scolastiques ou leur terminologie mystique, les grandes affirmations de la conscience religieuse, et pour faire accorder avec les principes du théisme leurs spéculations métaphysiques sur les rapports de Dieu et du Verbe, du Christ préexistant et créateur du monde. L'œuvre devient plus ardue et plus ingrate encore lorsqu'on aborde les dogmes ecclésiastiques eux-mêmes, la Trinité, l'union des deux natures en Christ, la satisfaction vicaire, le péché originel, la prédestination. Que l'on nous comprenne bien ! Nous ne prétendons nullement que, dans ces dogmes, il faille tout conserver, tout justifier. Nous sommes persuadé au contraire qu'ils renferment beaucoup d'éléments étrangers à la conscience religieuse et inconciliables avec le théisme. Il faudra dégager l'or pur de l'alliage ; il faudra sacrifier résolûment les formules ou les conceptions qui, loin de satisfaire ou d'exciter le sentiment religieux, le blessent ou le glacent, loin de s'accorder avec le théisme lui répugnent, et, ajoutons-le, loin de répondre au témoignage scripturaire le dépassent ou le contredisent. Il faudra établir le bilan de ce qui dans le système théologique du passé doit être conservé ou abandonné. Seulement nous demandons que l'on procède à cette œuvre de révision avec une respectueuse prudence. Souvenons-nous que ces vieilles formules, quelque informes et grossières qu'elles nous paraissent, ont servi à exprimer et à nourrir le sentiment religieux de nos pères ; ces conceptions, quelque lourdes et impropres que nous les jugions aujourd'hui, ne les ont pas empêchés, il y a trois siècles, de faire la plus grande révolution religieuse qu'ait vue le monde moderne, tandis que nous, avec nos idées plus saines et nos formes plus souples, nous sommes impuissants, je ne dis pas à ramener à l'Evangile notre génération sceptique et dédaigneuse, mais à réaliser les quelques pauvres réformes qu'exige notre organisation ecclésiastique. De même, n'oublions pas qu'en matière religieuse, le fond est intimement lié à la forme qu'il s'est créée, et que l'on est facilement exposé à perdre l'un en sacrifiant l'autre. La tradition religieuse nous soutient et nous porte ; ne rompons jamais avec elle sans nécessité. Il n'est permis de la corriger ou de la contredire que si l'on est capable de la continuer. L'humanité ne peut se passer du sentiment religieux pendant le temps que vous discutez sur la

forme qui lui est le mieux appropriée ; elle ne peut coucher à la belle étoile, pendant que vous démolissez pièce à pièce l'édifice de sa foi.

Les grandes lignes de la dogmatique chrétienne ne sont plus à tracer ; elles résultent de la nature même de la foi, de son objet, de son origine, de la manière dont elle se développe, des obstacles qu'elle rencontre, des secours sur lesquels elle peut compter, du triomphe qui l'attend. Sur tous ces points essentiels la pensée chrétienne n'est point réduite à de pénibles tâtonnements : elle a, dans sa tradition classique, une lumière qui ne la trompe pas. Mais, à moins d'admettre, pour l'Eglise, l'immobilité et l'infaillibilité en matière de doctrine, il faut reconnaître qu'il y a eu progrès dans la science religieuse. Nous connaissons mieux l'homme, ses misères et sa grandeur, ses ressources variées et ses étonnantes défaillances; nous connaissons mieux le monde, cette demeure merveilleuse qui nous est assignée et qui, en dépit des vastes horizons qu'elle ouvre à notre activité et à notre pensée, ne peut retenir notre esprit, altéré d'infini, d'en rêver de plus grands encore ; nous connaissons mieux notre passé, les origines de notre race et sa marche progressive vers la lumière. Nous connaissons mieux aussi la Bible. Non-seulement elle n'a rien perdu au travail critique dont elle a été l'objet, mais on peut dire qu'elle y a gagné. Chaque jour nous découvrons mieux les plans admirables de Dieu pour le salut de l'humanité; nous pénétrons mieux la raison profonde et le lien providentiel des grands faits qui ont marqué les étapes de son histoire ; nous apprécions davantage l'inimitable expression que le sentiment religieux a trouvée dans ces pages toutes remplies du souffle de Dieu. Oui, ce sont bien les âmes d'élite de notre race, qui ont déposé dans ce livre les aspirations, les angoisses, les hymnes, les vues radieuses que l'ardente recherche ou la bienheureuse possession de Dieu a inspirées à leur conscience. Il restera à tout jamais le Thabor, la cime lumineuse, où l'âme humaine, attendrie et apaisée, ira adorer de préférence, parce qu'elle s'y sent le mieux en communion avec Dieu.

Envisageons donc avec confiance cette œuvre de reconstruction à laquelle tout nous convie, et entreprenons-la avec courage. C'est un devoir urgent, pour la fraction de la théologie française que cette Revue représente, de ne pas la retarder plus longtemps. Elle en a trop souvent affirmé la nécessité en face de l'école

critique qui s'est bornée à poser le problème sans le résoudre ; elle a répété sur tous les tons qu'il ne faut pas abattre seulement, mais aussi reconstruire. Eh bien, on l'attend à l'œuvre. On l'a accusée de toujours promettre et de ne jamais tenir, de se payer de mots parce qu'elle est à court de science. Elle est engagée d'honneur à démentir ces reproches. Il faut qu'elle sorte du champ vague de l'apologétique générale, pour aborder l'étude précise des dogmes particuliers. Nous n'entendons pas lui tracer un programme. Il nous a suffi, sous la conduite d'un guide sûr, d'indiquer quels sont, d'après nous, les fondements de la science religieuse, à savoir une analyse exacte du sentiment religieux et de l'idée de Dieu.

F. LICHTENBERGER.

EXPOSITION DU SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE ROTHE

6e ARTICLE (1).

—

ETHIQUE

OBJET ET DIVISIONS DE L'ÉTHIQUE

On se rappelle que pour Rothe, l'Ethique est la science *du Moral*, c'est-à-dire de tout ce qui appartient au domaine Moral, et qu'il appelle *Moral* (2) « tout ce qui est le produit de la libre détermination de la créature. » La construction de l'Ethique résultera simplement de l'analyse et du développement systématique de ce concept. Plusieurs Moralistes se sont donné beaucoup de peine pour trouver ce qu'ils appellent, en termes passablement vagues et équivoques, le *premier principe* de la Morale; il est évident que ce principe générateur, s'il existe, doit être contenu dans l'idée même qu'exprime le mot *Moral*.

On découvre, à la réflexion, que la tâche générale imposée à l'Ethique spéculative comprend trois tâches particulières et distinctes :

1° Elle devra d'abord étudier et exposer le résultat ou l'ensemble des résultats de l'activité libre de la créature, en d'autres termes l'idée Morale manifestée et réalisée, le monde Moral tant dans son unité organique que dans la diversité des éléments qui le composent. Or le résultat de l'activité Morale, lorsque

(1) Voir le *Bulletin théologique* du 25 octobre 1869, et plusieurs numéros antérieurs.
(2) On est prié de remarquer la majuscule. L'emploi n'en est pas indifférent, comme on le verra bientôt.

celle-ci répond à son idée, c'est le *Bien Moral* ou la totalité des *biens Moraux*. L'Ethique comprend donc en premier lieu la *science du Bien* ou *des biens*, l'*Agathologie*.

2° En second lieu, l'Ethique devra montrer et décrire la cause qui produit ce résultat, c'est-à-dire la disposition ou les dispositions particulières en vertu desquelles le sujet Moral est apte à produire le Bien ou les biens. Or ces dispositions ou qualités sont ce qu'on nomme les *vertus*. Une seconde branche de l'Ethique sera donc la *science des vertus*, l'*Arétologie*.

3° Reste une troisième tâche, qui consiste à mettre en évidence le mode d'action que l'agent Moral ainsi qualifié doit se prescrire, la règle ou l'ensemble des règles auxquelles il doit se conformer, pour produire le bien. Ce sera l'affaire d'une troisième et dernière branche de l'Ethique, la *science des devoirs* ou la *Déontologie*.

A la vérité, si le développement Moral de la créature s'accomplissait d'une manière normale, cette troisième science serait superflue. Car, en ce cas, comme l'accomplissement du devoir naîtrait spontanément de la seule présence de la vertu, la connaissance des vertus impliquerait aussi celle des devoirs. Mais, comme nous aurons bientôt occasion de le redire, l'hypothèse que nous venons de faire ne s'est pas réalisée et n'a pas pu se réaliser; dès lors une étude spéciale des devoirs devient nécessaire. Ce point ne pourra être complétement éclairci qu'au commencement de la Déontologie.

L'Ethique, pour être complète, devra donc se composer de ces trois disciplines : l'Agathologie, l'Arétologie et la Déontologie. Ajoutons que l'ordre dans lequel elles devront être abordées est précisément celui que nous venons d'indiquer. L'Agathologie doit être placée en première ligne; car la vertu et le devoir ne peuvent être compris et définis que par leur rapport téléologique avec le résultat qu'ils sont destinés à produire, c'est-à-dire avec le bien. L'Arétologie à son tour doit précéder la Déontologie; car, pour déterminer le mode d'action qu'il convient de prescrire à une force, il faut connaître la nature et les propriétés de cette force. Au surplus, entre les trois disciplines que nous considérons, la science des devoirs est celle qui touche de plus près à la pratique et à l'application, et par ce côté encore il est naturel qu'elle soit comme le couronnement de l'Ethique.

Chacune des trois sciences dont se compose l'Ethique em-

brasse le domaine Moral *dans toute son étendue;* elles traitent toutes trois du même objet, mais elles l'envisagent sous différents aspects. L'Agathologie, par exemple, est en quelque façon l'Ethique tout entière; du moins la matière des deux autres branches de l'Ethique y est implicitement contenue; car, si tous les biens sont réalisés, c'est que toutes les vertus s'exercent et que tous les devoirs sont accomplis. Toutefois l'Agathologie ne met en lumière, ne décrit expressément et explicitement que le produit de l'activité morale (le bien); elle laisse dans l'ombre tant la force d'où dérive ce produit (la vertu) que le mode d'action de cette force (le devoir). On pourrait faire une observation semblable au sujet de l'Arétologie et de la Déontologie. Chacune de ces trois disciplines a donc sa place et sa nécessité; elles se complètent mutuellement par la diversité de leurs points de vue (1).

La division de l'Ethique en science des biens, science des vertus et science des devoirs est une des heureuses innovations et des conquêtes définitives que la science moderne doit à Schleiermacher. Jusqu'à ce jour, la plupart des Moralistes ont réduit la Morale à n'être qu'une exposition raisonnée des devoirs, et cette conception étroite n'a pas peu contribué à retarder les progrès et à entraver l'essor de la science que nous abordons.

—

AGATHOLOGIE

OBSERVATION PRÉLIMINAIRE

« Nous établirons plus tard que la créature, dans son développement Moral, *commence* inévitablement par tomber dans le péché, c'est-à-dire par dévier de la voie normale, et ne peut y être ramenée par degrés qu'en vertu d'un nouvel acte créateur de Dieu, la rédemption. » C'est par ces mots que Rothe commence son Agathologie. Il fait remarquer que cette anticipation d'un résultat futur de la spéculation n'est pas une infraction à la méthode spéculative : car elle n'a lieu que dans un intérêt *didactique;* elle provient de ce que dans

(1) C'est ainsi (*mutatis mutandis*) que, pour donner une idée complète d'un édifice, les géomètres en tracent successivement le *plan*, la *coupe* et l'*élévation*.

l'exposition d'un système il n'est ni aisé ni à propos de suivre toujours la même marche que dans sa construction. Au reste, si, au point où nous sommes, la proposition qui ouvre l'Agathologie est aux yeux du lecteur dépourvue d'évidence spéculative, elle a du moins pour lui le caractère d'une vérité historique. Il sait et il croit, s'il est chrétien, qu'en fait, aussi loin que s'étend notre expérience, c'est à travers cette crise redoutable que désignent les mots de péché et de rédemption que s'accomplissent les destinées Morales de la créature.

La tâche directe de l'Ethique et spécialement de l'Agathologie (qui a en vue, comme toute science, l'explication du monde réel), est donc de construire à l'aide de la spéculation le seul monde Moral qui existe et le seul aussi qui puisse réellement exister, le monde du péché et de la rédemption. Mais elle ne sera en mesure d'aborder avec succès cette tâche qu'après s'être acquittée d'une autre tâche préalable. Le développement réel de la créature, avons-nous dit, est anormal; or toute déviation de la voie normale ne peut être comprise et mesurée que par comparaison avec le type normal. C'est donc ce type même qu'il s'agit avant tout de déterminer. Il faut concevoir et construire le monde Moral à un point de vue tout abstrait et idéal, le monde tel qu'il serait sans le péché (et par conséquent aussi sans la rédemption); il faut décrire ce monde idéal dans les divers éléments qui le constituent, ainsi que dans la série logique de ses développements. Cette construction est possible, l'idéal pouvant toujours être conçu, quoiqu'il ne puisse jamais être réalisé *précisément tel qu'il est conçu.*

Ainsi se divise d'elle-même, en se précisant, la tâche de l'Agathologie. Nous aurons à traiter, dans une première partie du Bien Moral considéré comme *idéal abstrait;* dans une seconde partie, du Bien Moral *tel qu'il se réalise* dans l'univers. L'Arétologie devra aussi se placer successivement aux deux points de vue que nous venons d'indiquer. Il en est autrement de la Déontologie, puisque, si le mal n'existait pas, cette branche de l'Ethique serait sans objet.

—

PREMIÈRE PARTIE

DU BIEN MORAL CONSIDÉRÉ COMME IDÉAL ABSTRAIT.

PREMIÈRE SECTION

DE L'HOMME (1).

I. — DU DÉVELOPPEMENT MORAL DE L'HOMME (EN GÉNÉRAL).

Nous avons vu dans la Physique spéculative que chaque degré ou ordre nouveau de la création se produit sous la forme d'une pluralité d'existences particulières. D'après ce principe, l'idée de l'homme devra être représentée et réalisée, non par un seul être, mais par une collection d'individus dont l'ensemble constituera l'espèce humaine. Pour plus de simplicité toutefois, nous ferons *provisoirement* abstraction de cette circonstance qui nous est connue. Le sujet Moral en face duquel nous nous placerons dans cette première section, c'est l'être humain abstrait, l'homme humanité; c'est ce sujet idéal que nous désignerons sous le nom d'homme, nous abstenant à dessein pour le moment (dans un intérêt didactique) de tenir compte de ce fait, aussi évident pour la spéculation que pour l'expérience, qu'en réalité, ce qui existe, ce n'est pas l'homme, ce sont des hommes.

Ce qui fait de l'homme un être Moral, nous le savons, c'est son libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir qu'il possède de se déterminer lui-même. L'idée même de ce pouvoir en contient la norme ou la règle. La tâche de l'homme est précisément de se déterminer complétement et exclusivement *lui-même*. Il faut que dans tous les moments et dans tous les actes de la vie humaine la personnalité (le sujet pensant et voulant) exerce un empire absolu. En un mot, l'idée que l'homme est appelé à réaliser est celle de l'entière *autonomie Morale*.

(1) Nous divisons cette première partie de l'Agathologie en trois sections qui traiteront successivement *de l'homme*, — *de l'individu*, — *de la société*. Ce plan n'est pas précisément celui que Rothe a adopté, mais il nous paraît plus simple que le sien. Les premières lignes du premier chapitre de la première section expliqueront la distinction que nous établissons entre l'*homme* et l'*individu*. (Voir aussi le commencement de la deuxième section.)

Cette autonomie, l'homme est loin de la posséder de naissance, pour ainsi dire. Il est originairement sous la dépendance de la nature matérielle, dont il est le produit le plus élevé. Ce qu'il apporte dans le monde, ce n'est pas le libre arbitre et la personnalité à l'*état actuel*, c'est la faculté d'acquérir la personnalité et le libre arbitre. Ce qu'il a à faire, c'est d'actualiser cette faculté en l'exerçant et d'apprendre ainsi à se déterminer lui-même. Voici en conséquence quelle sera la norme ou règle générale à laquelle l'homme devra se conformer : Il faut que, du moment où la vie personnelle de l'homme se manifeste et à proportion qu'elle se développe, le sujet Moral se détermine complétement lui-même et ne se laisse déterminer par aucun principe qui lui soit étranger (c'est-à-dire par aucun principe autre que l'idée même de la personnalité humaine) (1).

Si cette règle est observée, le pouvoir de la personnalité ira s'étendant et s'affermissant à mesure qu'il s'exercera. L'homme parvenu à l'autonomie Morale absolue, roi du monde ou du moins de *son monde* à lui, sera *lui-même* le produit total de sa propre activité Morale, en un mot le *souverain Bien*. Chaque conquête du libre arbitre, chaque application de la souveraineté Morale de l'homme à tel ou tel domaine spécial, sera *un bien particulier*, c'est-à-dire tout ensemble un élément du bien total et un moyen de le réaliser. Mais évidemment aucune détermination anormale, aucune concession de la personnalité à un principe étranger et opposé à elle-même, ne pourra être un élément ou un moyen de progrès Moral. En mot, il n'est jamais vrai au point de vue moral que le but justifie les moyens.

La norme Morale générale que nous venons de poser a deux applications correspondantes aux deux relations fondamentales où l'homme (l'humanité) se trouve placé. L'homme en effet est en rapport tant avec la nature matérielle (terrestre) qu'avec Dieu son créateur. Dans l'une et dans l'autre relation, il est appelé à se déterminer complétement lui-même ; en d'autres termes, à se déterminer en qualité d'agent personnel, de sujet doué de pensée et de volonté. Il devra donc se déterminer d'une manière qui soit pleinement en conformité et en harmonie, d'une part avec l'idée de la personnalité humaine, d'autre part avec l'idée de la nature matérielle et avec l'idée de Dieu. La première de ces deux

(1) Que l'on veuille bien se rappeler que c'est de l'*homme* (de l'humanité) qu'il s'agit, non de l'individu.

tâches de l'homme, celle qui lui incombe vis-à-vis de la nature matérielle, est ce que nous appellerons, dans un sens spécial et restreint, sa tâche *morale* (1) ; la seconde, celle qui a trait à la relation de l'homme avec Dieu, est sa tâche religieuse.

Ainsi le développement Moral a deux aspects, l'un moral (au sens restreint) et l'autre religieux. La vie religieuse de l'homme est une branche de sa vie Morale ; il ne peut y avoir un fait ou un acte vraiment religieux qui ne soit en même temps moral (c'est-à-dire qui ne repose sur la libre intervention de l'homme). D'autre part, tout moment et tout phénomène de la vie Morale a nécessairement ou le caractère moral ou le caractère religieux, ou l'un et l'autre réunis.

II. — Du développement Moral considéré sous son aspect exclusivement moral.

La personnalité chez l'homme est tout d'abord et immédiatement en relation avec *sa propre* nature matérielle. Elle reçoit de cette nature des impressions qui la sollicitent à agir ; elle est par là mise en demeure de céder à ces impressions ou de les dominer, de déterminer elle-même sa nature matérielle ou de se laisser déterminer par elle. Cette alternative n'est rien moins qu'un choix entre deux partis *contraires*, car il y a opposition entre le principe personnel et le principe matériel ; ce n'est que grâce à une série d'éliminations progressives de la matière, de victoires sur la nature (pour ainsi dire), que la personnalité a été enfin produite. De ces deux partis entre lesquels l'homme est ainsi appelé à choisir, nous savons assez quel est le meilleur ou

(1) Ici il faut avouer que la pauvreté de notre langue nous réduit à un expédient qu'on trouvera peut-être malheureux. Rothe, usant de ce droit de préciser et de définir les termes qu'il faut bien accorder à tout vrai penseur, établit une distinction profonde entre les deux mots allemands *moralisch* et *sittlich*, qui l'un et l'autre se traduisent en français par le mot *moral*. Le premier de ces termes (le seul que nous ayons rencontré jusqu'ici), s'étend, dans la langue de Rothe, à tout ce qui est le produit de l'activité libre de l'homme. Le second est appliqué aux produits de cette même activité *dans ses rapports avec le monde matériel*. Ainsi la première de ces deux expressions ne désigne que l'*origine* ou le caractère *formel* de cette activité; la seconde en désigne en même temps la *matière* ou l'*objet*. Pour l'un et pour l'autre, le français ne nous offre d'autre équivalent que le mot *moral*. L'emploi continuel de périphrases serait insupportable. Voici l'expédient auquel nous avons eu recours, faute de mieux : Où Rothe dit *moralisch*, nous écrivons *Moral* par un *M* majuscule (c'est l'idée la plus générale) ; où il dit *sittlich*, nous écrivons *moral* par un petit *m*. Le lecteur est instamment prié, sous peine de nous mal comprendre, de se rappeler constamment cette convention. — Nous aurions pu penser au mot *éthique;* mais nous avons cru devoir le réserver avec Rothe à ce qui touche la *science* Morale.

plutôt quel est le seul légitime, en vertu de la norme *Morale* qui nous est connue. Ce n'est qu'en se prononçant en faveur du principe personnel que l'homme se déterminera véritablement *par lui-même* et *pour lui-même*. Si la personnalité s'assujettit à la nature matérielle, elle se renie elle-même, elle abdique son libre arbitre, elle fait en quelque sorte rétrograder la création. Voici donc quelle sera la norme ou loi *morale* (au sens restreint) : Il faut qu'en toute chose et en tout temps la personnalité détermine conformément à son propre principe la nature matérielle, et que jamais et à aucun égard elle ne se laisse déterminer par celle-ci. En tout temps, avons-nous dit, c'est-à-dire toutes les fois que la personnalité agit où peut agir ; en d'autres termes, aussi loin que s'étend le domaine de la vie personnelle ou Morale. Car cette vie est périodiquement interrompue par *le sommeil*, qui, comme nous l'avons vu ailleurs, est une condition générale de toute vie animale ou matérielle. C'est donc exclusivement à l'état de veille, le seul où l'homme soit moralement actif et responsable, que s'applique ce qui a été dit et ce qui va suivre.

Supposons la norme morale fidèlement observée. *Comment* la personnalité détermine-t-elle la nature matérielle? Evidemment elle la détermine dans un sens marqué par l'idée même de nature. Or, qui dit nature, dit organisme (1). La personnalité fait donc de la nature matérielle *sa* nature, *son* organisme, l'instrument dont elle se sert pour atteindre les fins qui lui sont propres. En un mot, la personnalité *s'approprie* la nature matérielle. Ce que la personnalité s'approprie ainsi, rappelons-le, c'est tout d'abord et directement cette portion de la nature matérielle qui lui est primitivement et immédiatement unie. Mais ce même travail d'appropriation a nécessairement pour objet secondaire et indirect l'*ensemble* de la nature matérielle ou le monde terrestre tout entier. Car l'organisme matériel de l'homme fait partie intégrante de la nature et y trouve toutes les conditions de son existence ; en sorte qu'il n'est pas possible à l'homme de s'assujettir véritablement celui-là, à moins qu'il ne prenne possession de celle-ci. En conséquence, le résultat du développement moral (2)

(1) Cf., dans la Théologie spéculative, l'analyse de l'idée de Dieu (*Bulletin théologique* du 25 juillet 1868, p. 195).

(2) Rothe cherche avec beaucoup de finesse une confirmation de ses vues sur la nature du développement moral dans la signification vulgairement attribuée au mot *mœurs*. Dans ce que nous nommons mœurs, dit-il, il y a toujours un élément inté-

de l'homme, sera dans son expression la plus abstraite : l'*appropriation de la nature matérielle à la personnalité et par la personnalité* (1).

L'appropriation de la nature à la personnalité pourra se produire de différentes manières. Comme nous l'avons observé à la fin du précédent article, on peut appliquer aux choses Morales tant la catégorie de la quantité que celle de la qualité. 1° En premier lieu, la personnalité peut, dans l'action qu'elle exerce sur la nature matérielle, déployer une énergie plus ou moins grande ; elle peut ainsi s'approprier *plus* ou *moins* la nature matérielle. Il y a donc lieu de distinguer, dans l'activité humaine et dans ses produits, ce qui porte expressément le caractère *moral* (au sens restreint) et ce qui est relativement dépourvu de ce caractère. Le premier domaine est le domaine moral proprement dit ; le second est celui de l'inculture morale (état de nature, barbarie, grossièreté). 2° En second lieu, comme nous l'avons déjà indiqué, la personnalité est placée dans une alternative différente et plus grave encore : elle peut déterminer elle-même la nature matérielle et se l'approprier en l'assujettissant; elle peut aussi se laisser déterminer par la nature matérielle, et, par conséquent, se déterminer elle-même et déterminer la nature *dans le sens* du *principe matériel*. Dans les deux cas, il se produit *une certaine* union ou combinaison de la personnalité et de la nature matérielle; mais, dans le premier cas, cette union est *normale*, et le résultat de l'action est *moralement bon;* dans le second cas, la combinaison produite est *anormale*, et le résultat de l'action est *moralement mauvais*. — Nous n'avons pas à entrer plus avant dans la seconde supposition puisque notre hypothèse actuelle est celle du développement normal de la créature. Mais nous sommes maintenant en mesure de nous faire une idée exacte et précise du *bien moral*. Le bien moral complet ou le *souverain bien au point de vue moral* est l'appropriation complète et normale de la nature matérielle à la per-

rieur, invisible, *spirituel*, comme on dit; il y a aussi un élément extérieur et visible, où le précédent s'est comme incarné. En outre, l'unité de ces deux éléments n'est pas un phénomène purement naturel; c'est de la volonté humaine qu'elle provient. Enfin, ce que les mœurs expriment, ce n'est pas une manière d'être purement individuelle, c'est vraiment la personnalité humaine modifiée de telle ou telle façon. Nous retrouvons donc ici tous les traits caractéristiques que contient notre définition de la tâche *morale* de l'homme.

(1) Cf. Gen. I, 28; Ps. VIII, 6-9.

sonnalité humaine, résultant de l'action constamment normale et constamment déterminante exercée par celle-ci sur celle-là. La nature matérielle est chose multiple; la personnalité elle-même comprend deux éléments distincts, la conscience et l'activité personnelles. La relation entre la personnalité et la nature matérielle est donc elle-même multiple; le bien moral complet se compose de plusieurs biens particuliers, qui forment ensemble un *tout* organique. Chaque partie de la nature matérielle appropriée d'une manière normale à la personnalité constitue un bien moral particulier; chaque bien moral particulier est tout ensemble un élément du bien total et un moyen de le réaliser. — Il résulte de cette liaison entre les biens qu'ils ne pourront être réalisés que *successivement*.

Une nouvelle réflexion nous fera pénétrer plus avant dans la véritable essence de ce produit du développement moral. L'un des deux éléments qu'il unit et combine, la personnalité, est, nous le savons, purement *idéel* (1). L'autre élément, la nature matérielle, appartient au domaine *réel*. Le résultat de la complète appropriation de la nature à la personnalité sera donc unité absolue de l'idéel et du réel : en un mot, — un grand mot, dit Rothe, — il sera *esprit*. Tel est donc le vrai sens et le vrai but du développement moral : il a pour effet de *produire de l'esprit*. Nous touchons ici au centre même du système de Rothe : des idées déjà énoncées, mais que tout d'abord nous n'entendions qu'à demi, s'éclaircissent et se justifient à nos yeux. Nous apprécions l'immense importance et la portée infinie de la tâche morale de l'homme. Nous concevons comment le développement moral est vraiment la continuation et l'achèvement de la création, et comment, dans ce dernier période de son activité créatrice, Dieu ne peut et ne veut agir qu'avec le concours de l'homme. Nous nous expliquons enfin qu'il puisse exister des esprits créés, bien qu'il soit essentiel à l'esprit d'être effet et cause de lui-même.

Poursuivons. La personnalité, nous le savons, s'*approprie* la nature matérielle; par conséquent, c'est *en lui-même* que l'agent personnel produit de l'esprit. Par son développement moral, il *se spiritualise*, il se transsubstantie, il passe de l'existence maté-

(1) Cf. pour tout ce qui suit dans les préliminaires de l'Ethique, le chapitre intitulé: « De l'essence du moi. »

rielle à l'existence spirituelle. Ce fait mystérieux de la transsubstantiation graduelle de l'homme est ce qui donne à la vie humaine un caractère si profondément sérieux, et à chacun des moments dont elle se compose un prix inestimable. — La *mémoire* et l'*habitude* sont les premiers effets et les premiers signes du progrès de l'homme vers la spiritualité. « La mémoire est le commencement de la raison, l'habitude est le commencement de la liberté. »

Nous avons dit plus haut que, par son activité morale, la personnalité s'approprie la nature matérielle, de manière à en faire *sa* nature, *son* organisme. Nous venons de voir, d'autre part, que, par cette même activité, l'homme se spiritualise lui-même. En rapprochant et combinant ces deux idées, nous arrivons à une notion plus exacte encore du résultat où tend le développement moral. Grâce à ce développement, la personnalité transforme *sa nature* en se l'appropriant ; elle produit et constitue ainsi pour son propre usage un *organisme nouveau*, un *corps spirituel* qui lui est entièrement homogène, un ensemble complet et harmonique d'organes qui lui servent à accomplir toutes ses fonctions. C'est en se formant un tel organisme, qui sert désormais de base à son existence aussi bien que d'instrument à son activité, que la personnalité se spiritualise elle-même et se donne ainsi une existence solide et définitive. L'objet direct sur lequel agit la personnalité, et qu'ainsi elle transforme et spiritualise, c'est la nature interne ou *psychique* de l'homme. Ce ne sont pas les os, la chair et le sang, c'est l'âme (matérielle) avec ses sensations et ses instincts, qui forme ce qu'on pourrait appeler la trame du tissu spirituel, la matière avec laquelle la personnalité, au moyen du développement moral, compose l'esprit. — Ces idées peuvent paraître étranges ; mais sont-elles aussi étrangères à l'expérience, aussi éloignées du sentiment général qu'on pourrait le croire au premier abord ? Chacun sait qu'à mesure que l'homme se développe, ses différentes fonctions Morales (intellectuelles et volontaires) s'accomplissent avec une facilité croissante : à quoi cela tient-il, sinon à ce qu'il est servi par des organes toujours plus nombreux et toujours plus dociles ? Sa personnalité commence par discipliner et assouplir les organes corporels ou sensibles ; mais bientôt apparaissent des organes vraiment spirituels, des facultés, des talents, etc. Ainsi, sous le voile de la nature matérielle, s'édifie lentement une na-

ture nouvelle, un organisme d'une nature supérieure (1). La *propriété spirituelle* que l'homme acquiert ainsi en lui-même par son développement moral constitue pour lui le produit net de l'existence présente et le seul bien qu'il en emporte.

Concevons maintenant le développement moral achevé : L'homme est devenu une *personne spirituelle*. Il existe entre sa personnalité et sa nature un rapport de causalité réciproque en même temps que de parfaite unité; car, d'un côté, sa nature (en tant que spirituelle) est l'ouvrage de sa personnalité; d'un autre côté, cette même nature fournit à la personnalité la base sans laquelle celle-ci ne saurait subsister.

L'homme ainsi parvenu au terme de son développement moral est *à un certain égard* cause de lui-même ; il a en lui-même le fondement de son être (2); il possède ce qu'on pourrait appeler (si l'on nous permet ce mot barbare) une *absoluité* relative, secondaire et dérivée, sans laquelle il ne pourrait être vraiment et pleinement l'image de Dieu. Car il est, non pas *a se*, mais *per se*; il doit à Dieu son existence; mais *ce qu'il est*, il l'est par lui-même. — Dans cet état de perfection, l'homme n'en est pas moins un être fini; son existence n'a pas cessé d'être une existence déterminée quant au temps et quant à l'espace. Et, comme on le verra dans le chapitre suivant, il n'a pas cessé non plus d'être vis-à-vis de Dieu dans cette relation de dépendance absolue qui est essentielle à la créature.

L'homme spirituel est en cette qualité *impérissable* ou *immortel* : l'idée et la réalité, étant absolument unies en lui, ne peuvent plus se séparer l'une de l'autre. Cela résulte de la définition de l'esprit. Ainsi, d'après Rothe, l'immortalité n'est pas une propriété naturelle de l'être humain; l'homme ne naît pas immortel, il le devient par son développement Moral, à supposer que celui-ci soit normal. Dans cette même hypothèse, l'homme est encore immortel, en cet autre sens, plus littéral, qu'il n'est pas sujet à la mort. Ce n'est pas à dire que l'homme soit destiné à conserver toujours son organisme animal ou matériel; celui-ci s'use et s'épuise nécessairement à mesure qu'il vit et par sa vie même (V. la Physique spéculative). Dans l'hypothèse que nous considérons, l'homme doit sans doute *décéder*, c'est-à-dire que

(1) C'est ce que l'apôtre Paul appelle l'*homme intérieur*. Cf. Rom. VII, 22; 2 Cor. IV, 16; Ephés. III, 16.
(2) Cf. Jean V, 26; VI, 53.

son *organisme matériel* doit se dissoudre ; mais il ne doit pas *mourir*, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être dépouillé de *toute espèce d'organisme*. Car, tandis que l'organisme matériel se détruit, l'organisme spirituel a eu le temps de se constituer ; la personnalité se trouve en quelque sorte pourvue d'une demeure nouvelle au moment où elle doit quitter l'ancienne (1). — Rothe ne recule pas devant une conséquence affligeante qui découle de ses principes : c'est qu'il ne peut être question d'immortalité pour l'enfant qui meurt en naissant, ou qui meurt avant qu'il y ait chez lui *un commencement* de développement moral (2).

III. — Du développement Moral considéré sous son aspect religieux.

Par son développement moral, l'homme, comme il vient d'être expliqué, devient esprit personnel ou personne spirituelle. Il devient ainsi, tant par la forme que par le contenu de son être, semblable à Dieu (au mode *actuel* de Dieu. V. la Théol. spécul.), et par là susceptible d'entrer avec lui dans une relation toute particulière. Dans l'homme spirituel et par son moyen, Dieu peut se donner *une existence cosmique ;* ajoutons que Dieu ne peut manquer de le faire, puisque c'est là, nous le savons, le but de la création. A mesure donc que l'homme se développe moralement d'une manière normale, il *se sanctifie* aussi, c'est-à-dire qu'il devient qualifié comme il faut l'être pour avoir communion avec Dieu et le recevoir en soi ; et dans la même proportion, Dieu

(1) C'est ce privilége d'échapper à la mort, ce facile et heureux passage à une existence supérieure, qui était l'objet du désir de l'apôtre Paul (2 Cor. V, 2-4), et qui est réservé selon le même apôtre aux saints qui seront sur la terre au moment de la seconde venue du Seigneur (1 Cor. XV, 51, 52).

(2) Un tel enfant, dit Rothe, ne peut en aucun cas *continuer* à vivre, puisque n'ayant pas encore de mémoire il ne peut se souvenir de sa vie passée. Ce n'est donc pas pour l'amour de lui-même que vous aimez à vous le figurer immortel. — Ce sera sans doute pour l'amour de sa mère, dont la douleur n'est adoucie que par l'espoir de retrouver un jour celui qu'elle a perdu. — Mais à quels signes sa mère le reconnaîtra-t-elle ? A des signes matériels, sensibles ? — Ils étaient bien peu distincts, et d'ailleurs ils ont disparu. — Ce sera donc à des caractères spirituels ? — Mais, dans le cas que nous supposons, l'enfant, pendant son court passage sur la terre, n'avait encore donné aucun signe d'une existence morale ou spirituelle, bien moins encore d'une individualité distincte. Ainsi, dès qu'on examine de près l'espoir dont il s'agit, dès qu'on cherche en quoi il consiste, il s'évanouit. Au contraire, dès que le développement moral a commencé chez un enfant, il y a chez lui aussi un commencement de vie spirituelle, et s'il meurt on peut concevoir qu'il continue d'exister dans un monde tout spirituel. Seulement, cet enfant n'emporte de ce monde que l'organisme spirituel tout élémentaire qu'il s'est formé ici-bas ; en d'autres termes, c'est *comme enfant* qu'il continue de vivre. — Rothe nous disait un jour à ce sujet : « Le ciel ne serait pas pour moi le ciel, si je ne devais pas y trouver des enfants. »

entre dans l'homme et habite en lui. Tel est le *développement religieux*, qui constitue un second côté, et un côté essentiel, du développement Moral.

Dieu ne pouvant habiter dans l'homme qu'à mesure qu'il devient esprit, la religion suppose un commencement de développement moral. Le développement de l'homme ne saurait donc avoir primitivement et dès ses premiers instants, le caractère religieux. La piété est l'âme de la vie Morale ; elle n'en est pas la base. Cependant (dans l'hypothèse de la Moralité normale), dès que la personnalité se dégage nettement de la nature matérielle et prend conscience d'elle-même, elle offre un point de ressemblance et par conséquent un point de contact entre Dieu et l'homme, et le développement religieux commence. Dans ce développement, l'initiative, comme toujours, appartient à Dieu ; mais comme il est soumis à des conditions Morales, il ne peut s'effectuer que par le libre concours de l'Agent divin et de l'agent humain. La piété ou la religion est une vraie communion de l'homme avec Dieu ; en d'autres termes, c'est une relation personnelle, Morale, réciproque de Dieu et de l'homme.

Dieu donc ou la Personnalité divine agit sur la personnalité de l'homme, cet élément supérieur et immatériel de l'être humain. Ici se produit un fait nouveau et considérable : l'action de Dieu, qui n'a cessé de s'exercer sur tous les points de l'univers, pour la première fois trouve *un écho* dans la créature. Cela tient à ce que l'homme est un être personnel, à ce qu'il a une intelligence et une volonté qui correspondent à l'intelligence et à la volonté divines. Tandis que l'intelligence ou la conscience personnelle de Dieu agit sur celle de l'homme, Elle agit en même temps *en elle*, Elle se réfléchit en elle, se manifeste à elle ; ainsi modifiée et déterminée par la conscience personnelle de Dieu, la conscience personnelle de l'homme devient *conscience religieuse* ou *conscience de Dieu*, c'est-à-dire tout ensemble conscience dont Dieu est l'auteur, et conscience dont Dieu est l'objet. Et tandis que la volonté ou l'activité personnelle de Dieu agit sur celle de l'homme, Elle agit en même temps *en elle*, Elle la sollicite et la dirige de manière à la rendre conforme à Elle-même (à la Volonté divine), Elle la tourne vers le but divin ; ainsi modifiée et déterminée par l'activité personnelle de Dieu, l'activité personnelle de l'homme devient *activité religieuse* ou *activité de Dieu*, c'est-à-dire tout ensemble activité dont Dieu est l'auteur et activité dont Dieu est

l'objet (ou le but). Les deux formes essentielles de la vie religieuse de l'homme sont donc la *conscience religieuse* et l'*activité religieuse* (1). Observons qu'il n'y a pas lieu de chercher dans l'âme humaine un organe spécial pour la vie religieuse. L'homme est un être religieux par cela seul qu'il est un être personnel; sans la religion, il ne peut comprendre et soutenir sa *dignité* d'être personnel, si ce n'est au prix d'une inconséquence.

En agissant, comme il vient d'être expliqué, sur la personnalité de l'homme, Dieu fait appel à son libre arbitre; il le met en demeure de se prononcer pour ou contre lui. A la vérité il n'est pas au pouvoir de l'homme de ne pas éprouver l'action de Dieu, et cela à un degré proportionnel au développement de sa personnalité. Il ne dépend pas de l'homme d'être ou de n'être pas un *être religieux*. Mais il peut céder ou résister à l'action de Dieu; il peut donner à sa relation avec Dieu le caractère positif ou le caractère négatif; il peut choisir entre la religion (la piété) ou l'irréligion, l'accord avec Dieu ou l'inimitié contre Dieu. Laquelle de ces deux attitudes est la bonne? Il ne saurait y avoir un instant de doute à cet égard. Le rapport de la personnalité humaine à la personnalité divine est celui de l'image imparfaite au type absolu et éternel; la personnalité humaine ne se détermine vraiment elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne se détermine d'une manière conforme à son principe ou à son idée, qu'autant qu'elle s'ouvre et se livre sans réserve à l'action de Dieu. Se prononcer dans un sens contraire, ce serait, de la part de la personnalité humaine, se renier elle-même et abdiquer son libre arbitre. Car ce n'est qu'en s'appuyant sur Dieu et en laissant Dieu agir en elle qu'elle peut résister aux influences et aux sollicitations de la nature matérielle.

Ainsi, dans l'hypothèse de la Moralité normale, la démarche de Dieu que nous avons essayé de décrire, rencontrera chez l'homme un accueil favorable et une entière adhésion. Quelle en sera la conséquence? Ce que Dieu veut, c'est entrer en communion avec l'homme, c'est se communiquer à lui. Or la libre communication de soi qu'un être personnel fait à un autre s'appelle d'un mot, l'*amour*. L'acte dont il s'agit est donc un acte d'amour

(1) Cette expression, quoique inusitée, n'est pas moins nécessaire que la précédente, à laquelle elle correspond exactement. Nous espérons avoir défini clairement la notion què nous y attachons. La conscience religieuse est une modification de la conscience personnelle; l'activité religieuse est une modification, analogue et parallèle, de l'activité personnelle.

de la part de Dieu ; et dans l'hypothèse que nous considérons, l'homme à son tour entrera volontairement en communion avec ce Dieu qui le cherche, c'est-à-dire qu'il *aimera Dieu*. L'amour de Dieu (l'amour pour Dieu) est donc l'essence de la piété. La religion est une relation d'amour réciproque entre Dieu et l'homme. Citons à ce sujet quelques mots de Rothe, où se trahissent, malgré la précision scientifique du langage, la chaleur et l'élévation de ses sentiments religieux, et qui feront une heureuse diversion à la sécheresse de nos développements. « Dans les relations de Dieu avec sa créature, l'initiative appartient toujours à Dieu. En particulier tout amour vient de Dieu ; l'amour de l'homme pour Dieu procède de l'amour de Dieu pour l'homme ; c'est toujours un amour que l'homme rend à Dieu. Entre l'homme et son semblable, l'amour a un double caractère ; il est tout à la fois bienveillance et reconnaissance : mais on n'en saurait dire autant de l'amour de l'homme pour Dieu. Avant que l'homme se donne à Dieu, Dieu l'a prévenu en se donnant à l'homme (cf. 1 Jean IV 9, 10, 19) ; tout amour de l'homme pour Dieu est donc un amour de reconnaissance... Cela est vrai même de l'amour d'admiration que nous portons à Dieu, car, au fond, ce que nous admirons en Dieu, c'est qu'Il est l'amour absolu. C'est pourquoi aussi l'amour de l'homme pour Dieu ne peut jamais aspirer à une récompense, sans compter que la recherche d'une récompense est étrangère à *tout* véritable amour. Nous n'aurons jamais rendu à Dieu, en l'aimant, toute la reconnaissance que nous lui devons ; débiteurs éternellement insolvables de Dieu, comment pourrions-nous songer à devenir ses créanciers ? L'amour pour Dieu n'en obtient pas moins en fait le plus grand avantage, et, si l'on tient à s'exprimer ainsi, la plus grande récompense qu'il soit possible de rechercher, à savoir la possession de Dieu lui-même. » Rothe cite à l'appui de sa pensée ces belles paroles de saint Bernard (*De diligendo Deo*, ch. VII, § 17) : « Verus amor se ipso contentus est. Habet præmium, sed id, quod amatur. » Les principes que nous venons d'énoncer contiennent la solution d'une controverse qui jadis a passionné les esprits, et dont l'objet était l'amour pur et désintéressé préconisé par les mystiques. « Des deux côtés, dit Rothe, on partait d'un point de vue faux et qui aujourd'hui est à peu près universellement dépassé, au moins en théorie. On supposait qu'il n'existe pas entre la bonté morale et le salut une connexion intime et nécessaire, et que l'un n'est attaché à l'autre

qu'en vertu d'une dispensation spéciale et positive de Dieu (1).

Par l'amour de Dieu, l'homme se consacre à l'œuvre de Dieu, il s'offre à Dieu, lui-même et toutes les créatures,—pour autant qu'elles sont comprises dans sa sphère d'activité, — comme moyen pour réaliser son but, le but Moral. L'homme devient ainsi instrument ou *organe de Dieu*, qui habite en lui et détermine à son gré la pensée et la volonté humaines. Nous avons vu précédemment que Dieu remet entre les mains de l'homme le soin d'achever la création en produisant de l'esprit; nous apercevons maintenant que dans ce dernier période de la création, c'est encore Dieu qui crée, mais par le moyen de l'homme.

Si Dieu habite dans l'homme et s'unit à l'homme, ce n'est, nous l'avons vu qu'*en tant* et *autant* que celui-ci devient esprit; c'est donc à proportion du développement *moral* de l'homme, pourvu que celui-ci s'opère d'une manière normale (2). Il en résulte que le développement moral est la base du développement religieux, et que l'élément religieux n'a de réalité et de substance, pour ainsi dire, que lorsqu'il s'appuie sur l'élément moral et lui est étroitement uni. Le développement Moral de l'homme est un développement à la fois moral et religieux ; si l'usage de la langue française nous permettait de composer des mots, et de fondre le mot *religieux* et le mot *moral* en un seul adjectif, nous exprimerions ainsi plus clairement notre pensée, ou plutôt celle de Rothe. Le côté moral et le côté religieux de ce développement s'appellent et se réclament réciproquement : car l'élément religieux, comme il vient d'être dit, n'a de réalité que dans son intime union avec l'élément moral; et l'élément moral à son tour, séparé de l'élément religieux est incomplet; ce n'est qu'à la lumière de l'idée de Dieu qu'il peut se comprendre vraiment et pleinement lui-même.

Il y a donc ici une différence à signaler. La religion ou la

(1) Voici encore quelques belles pensées de Rothe sur l'amour de Dieu que je tiens à placer sous les yeux de mes lecteurs, mais que j'ai cru devoir reléguer dans cette note, pour ne pas rompre la marche du développement. « Ce n'est que dans l'amour de Dieu (pour Dieu), que l'amour atteint sa perfection. C'est en présence de l'objet absolu qu'il devient capable de comprendre et de réaliser sa propre idée dans toute sa grandeur. — L'amour de Dieu a une tout autre vertu pratique que l'amour du Bien en soi. En aimant Dieu, nous savons que nous pouvons réjouir ou affliger par notre conduite Celui qui est le Bien en personne, et dans bien des cas ce motif est le seul qui puisse faire pencher la balance. — Pour que Dieu puisse être aimé de nous dans le sens propre du terme, il faut qu'il devienne l'un de nous, un membre de la famille humaine. »

(2) A cet endroit de nos développements, le lecteur est tout particulièrement prié d'avoir présent à l'esprit le sens spécial et restreint que nous donnons du mot *moral*.

piété qui est vide de tout contenu moral est absolument vaine et nulle ; c'est une forme sans matière, une idée sans substance, une âme sans corps, un souffle qui se perd dans le vide ; c'est « un reflet trompeur de vie sur le visage d'un cadavre. » Car, pour se donner à Dieu, il faut avoir en soi quelque chose à lui donner, et pour devenir enfant de Dieu, il faut d'abord être homme. La tendance religieuse qui s'efforce de réduire au *minimum* les relations de l'homme avec le monde extérieur, et d'appauvrir autant que possible la vie morale au (prétendu) profit de la piété, est une tendance absolument fausse et la piété qu'elle rêve ou qu'elle produit n'est qu'une caricature de la vraie. — Quant à l'activité morale que le sentiment religieux n'anime pas, elle est imparfaite et de plus anormale ; mais on ne peut dire qu'elle soit sans aucune valeur. Elle est quelque chose de réel ; elle laisse dans le monde des traces profondes et ses résultats ont une importance considérable en tant que moyens servant à atteindre le but que Dieu a marqué à l'univers.

Peu de gens reconnaissent pleinement cette intime et profonde unité qui existe, dans la vérité des choses, entre le développement moral et le développement religieux. Les uns assignent à la piété, en dehors du domaine moral proprement dit, un domaine à part qu'ils considèrent comme son domaine propre ; les autres se figurent une moralité qui n'aurait pas un rapport essentiel avec la piété, et qui par conséquent pourrait s'en passer sans y rien perdre. — Assurément, la vie religieuse et la vie morale sont distinctes l'une de l'autre ; mais, dans l'hypothèse du développement normal de la créature, elles *coïncident* dans toute leur étendue. Elles sont l'une et l'autre ce que l'âme est au corps.

La conscience personnelle est en même temps conscience religieuse et réciproquement ; l'activité personnelle est en même temps activité religieuse et réciproquement. La religion n'existe pas en dehors des relations de la vie morale, mais aussi il n'y a pas une relation ou un élément de la vie morale que la religion ne pénètre et ne vivifie. Par conséquent, dans cette hypothèse, la piété d'un homme est la mesure de son développement moral et son développement moral est la mesure de sa piété. — Comme on le verra plus tard, les principes que nous venons de poser admettent une seule exception. Dans le cas même où le développement de la créature serait entièrement normal, il y aurait

et il devrait y avoir, pendant un certain temps, une société exclusivement religieuse, et par conséquent un ensemble de relations et de devoirs qui s'y rattacheraient. Mais cette exception n'existe qu'à titre provisoire; elle est destinée à disparaître, par l'effet même du progrès Moral.

Il est à remarquer que l'idée que nous venons d'exposer sur les rapports de la vie religieuse et de la vie morale est essentiellement chrétienne. La religion chrétienne (bien comprise) est la seule qui n'impose pas à l'homme des devoirs religieux arbitraires, sans but moral et sans signification morale ; elle est aussi la seule qui ait l'ambition de faire pénétrer le principe religieux dans la vie morale tout entière et qui ait le droit de dire : Rien d'humain ne m'est étranger.

D'après ce qui précède, comme il y a un souverain bien *moral*, il y a aussi un souverain bien *religieux*. Le souverain bien considéré au point de vue religieux, c'est la complète appropriation de l'univers terrestre à Dieu par l'intermédiaire de la personne humaine, devenue absolument une avec Dieu. Cette idée correspond exactement à la notion évangélique du *royaume de Dieu*. Le souverain bien *Moral* implique la consommation et l'unité parfaite du bien moral et du bien religieux.

Disons enfin qu'il y a lieu d'appliquer à la Moralité religieuse, comme à la moralité Morale, les deux catégories de la *qualité* et de la *quantité*. Cette double application nous fait apercevoir deux contrastes qui se combinent diversement dans la réalité : celui de la religion *positive* ou de la piété avec la religion négative ou l'impiété; et celui de la *religiosité prononcée* (*bonne* ou *mauvaise*) avec l'*inculture religieuse* ou l'absence de religion.

C. Babut.

(*Suite.*)

ÉTUDE

SUR LE TEXTE HÉBREU DE L'ANCIEN TESTAMENT

—

DEUXIÈME PARTIE.

LE TEXTE APRÈS L'EXIL.

En considérant le texte hébreu de nos Bibles imprimées, on peut se demander si les écrivains sacrés seraient aujourd'hui capables de lire les œuvres dont la composition leur est attribuée. Je crois que cela leur serait impossible sans le concours des hébraïsants modernes.

Pour ne parler que de Moïse, par exemple, il faudrait certainement lui enseigner à lire la *Thorah* (la loi), car les caractères d'écriture usités de son temps étaient tout autres que ceux de notre texte actuel (1). Il faudrait aussi lui expliquer ce que signifie cette multitude de signes et de points totalement inconnus de son temps et dont présentement le texte est parsemé. Ce *sépher* (livre) rédigé primitivement sur des peaux grossièrement préparées, écrit, pour ainsi dire, d'un seul trait, sans intervalle, entre les mots et les pensées, et formant un rôle unique (*mégillah*), il le trouverait aujourd'hui transcrit sur une matière faible d'une composition inconnue dans l'antiquité, classé, suivant la nature de son contenu, dans un immense recueil, divisé en grandes sections, subdivisé en versets, fractionné en une multitude de parties ou de mots dont l'exacte composition est souvent très-discutable.

(1) *Bulletin théologique*, novembre 1866.

En présence de son œuvre dans sa forme actuelle, l'auteur de la *Thorah* serait aussi embarrassé pour la lire qu'un étudiant qui de nos jours débute dans l'étude de l'hébreu. Mais après lui avoir appris l'alphabet il faudrait lui enseigner la prononciation des mots, et pour cela où trouver un maître suffisamment autorisé? Les Juifs d'Allemagne, de Portugal, d'Espagne, de France et ceux d'Asie diffèrent tellement sur ce point qu'on ne sait auxquels donner la préférence. De plus, il existe aujourd'hui des variantes considérables dans la vocalisation des manuscrits. En tout cas, Moïse assistant à la lecture de sa *Thorah* dans une synagogue moderne, très-certainement n'y comprendrait rien, à moins que préalablement il n'eût fait une sérieuse étude de la *Massore* en vue d'acquérir la connaissance des procédés par lesquels on a cherché à peindre les accidents les plus minutieux de la lecture au moyen de signes pour toutes les inflexions de voix, pour l'élévation ou l'abaissement du ton, les soupirs et les demi-soupirs, l'accent musical, etc. Il lui faudrait enfin s'initier aux mystères cachés sous les lettres, les grandes, les petites, les ponctuées, les renversées, les suspendues, etc. David, Salomon et jusqu'au dernier prophète qui écrivit 1100 ans après Moïse, devraient passer par la même école pour comprendre leurs écrits.

Depuis le retour de l'exil il s'est donc opéré dans le domaine de la littérature hébraïque une vaste révolution, qui a eu pour effet de transformer complétement cette littérature dans sa partie matérielle, en substituant de nouveaux caractères graphiques aux anciens, et en appliquant à cette forme nouvelle du texte, des procédés scientifiques qui nous assurent, il est vrai, l'intelligence de la langue, mais qui en même temps l'ont tellement altérée dans sa forme primitive qu'elle serait inintelligible aux auteurs mêmes de ces écrits.

Il est impossible de rester indifférent devant cet état de choses, et ne fussions-nous poussés que par une curiosité intelligente, le sujet est digne de notre attention; car nous nous trouvons en présence de phénomènes uniques dans l'histoire littéraire des peuples, en ce sens que si nous rencontrons ailleurs quelques éléments de faits semblables, nulle part nous ne les trouvons aussi complets qu'ici, aussi logiquement rattachés les uns aux autres, et surtout exerçant la même influence sur la vie d'une nation. Cette question, étroitement unie à celle de l'histoire du

Canon, présente un haut intérêt théologique, et de nos jours est devenue l'objet des plus sérieuses études dans nos diverses écoles.

L'ardeur déployée dans la lutte qui s'est engagée nous montre que de part et d'autre on a le vif sentiment de l'importance de la question. C'est qu'en effet il s'agit de tout un système théologique qui doit crouler ou se maintenir, suivant les résultats auxquels on arrive dans l'examen des principes qui lui servent de bases. Il faut tenir compte de cette impression des esprits, pour ne pas trop s'étonner du peu de calme et d'impartialité dont ils font souvent preuve dans le débat. D'ailleurs, dans les deux camps se trouve un parti extrême avec lequel il faut renoncer à s'entendre jamais. D'un côté, des hommes qui, sous prétexte qu'il ne s'agit ici que d'une question scientifique, n'apportent pour la résoudre que la lourde épée de leur science, et qui, sans égards pour les scrupules religieux de leurs adversaires, se croient autorisés à traiter les documents vénérés de la Révélation avec la même liberté, le même sans façon qu'ils mettraient à parler d'un des livres de Zoroastre ou de Confucius. A l'extrême opposé se trouvent aussi des hommes qui avec d'excellentes intentions ne se montrent guère plus sages, ce sont les représentants d'une théorie qui par ses exagérations trouble l'Eglise, divise les esprits et entrave le développement de la science. Ne considérant que le côté religieux de la question, ils commencent par faire de leurs doctrines théologiques une haie autour de la loi, et d'une voix solennelle prononcent condamnation contre quiconque oserait franchir cette barrière que leurs propres mains ont posée.

Si l'on peut dire qu'au point de vue scientifique les adversaires combattent souvent à armes égales, néanmoins de part et d'autre les coups portent à faux, et il y a trop longtemps que cela dure pour qu'on puisse encore espérer que l'un de ces partis extrêmes l'emporte définitivement sur l'autre. D'un côté, on veut rabaisser la valeur des livres saints des Hébreux au niveau des productions littéraires de tout autre peuple de l'antiquité ; de l'autre, on fausse le caractère de ces livres au point de ne permettre à la science critique d'en approcher que pour s'humilier et se soumettre à ce qui est écrit, autrement, dit-on, c'est juger Dieu, et renverser les fondements de la foi. Je ne connais que la foi rabbinique qui dans la circonstance puisse courir quelque

danger (1); mais la foi chrétienne, qui discerne en Jésus la parole de Dieu par excellence, l'objet propre de la foi, le chemin, la vérité et la vie, domine toutes les questions de critique et n'en reçoit aucune atteinte.

Il faut repousser ces opinions extrêmes qui alimentent les disputes parmi nous, engendrent des sectes et retiennent les esprits à une égale distance de la vérité que nous pouvons approcher de plus près en suivant les sentiers qui y conduisent, ceux de la science et du sentiment religieux.

I.

La première année du règne de Cyrus, roi de Perse, 536 ans avant Jésus-Christ, arriva de Babylonie en Judée une première caravane composée d'environ 50,000 individus des tribus de Juda et de Benjamin. Parmi eux se trouvaient en grand nombre des hommes qui avaient été témoins de la dévastation du temple et de la cité sainte dont en ce jour ils revoyaient les ruines après un exil de cinquante ou soixante ans tout au plus.

Nous ignorons si quelqu'un écrivit l'histoire de cette période, en tout cas nous n'en trouvons pas trace dans les annales des Hébreux. Seuls entre tous les peuples d'alors ils possédaient sinon une histoire proprement dite, ce qu'ils n'ont jamais eu, — j'entends une narration liée et suivie des faits et des événements — du moins les éléments principaux d'une histoire nationale. Mais, tels qu'ils nous sont parvenus, ces documents présentent des lacunes parfois considérables qui nous privent des lumières dont nous aurions besoin pour nous faire une idée juste et complète de l'histoire de la théocratie.

Dans des questions de critique comme celles relatives à l'histoire du texte et à celle du canon de l'Ancien Testament, une lacune semblable à celle que présentent les documents bibliques sur l'importante période de l'exil est particulièrement regrettable; car, pendant près d'un siècle, elle nous laisse dans une ignorance absolue sur ce que devinrent les livres sacrés de la nation et sur

(1) *Tract. Sanhed.* IX. « Quiconque dit : Toute la *Thorah* vient du ciel, sauf ce verset, ce syllogisme, cet argument, cet *a fortiori*, ce parallèle, n'a pas de part au monde futur. »

les soins apportés pour en assurer la conservation et la parfaite intégrité.

Quand par la pensée nous nous transportons à ce moment où environ 590 ans avant Jésus-Christ, s'écroula sous la fureur des Caldéens le boulevard de la théocratie ; où nous voyons l'ennemi envahir la ville sainte, et dans sa colère sauvage « brûler la maison de l'Eternel, la maison royale, toutes les maisons de Jérusalem et les palais des grands » (2 Rois XXV, 9), nous ne pouvons nous empêcher de demander ce que devint en ce jour la littérature sacrée des Hébreux. Les documents bibliques canoniques ne contiennent aucune réponse à cette question. Quelques siècles après le retour de Babylone, le souvenir que Jérémie avait été témoin de la prise de Jérusalem donna naissance à la légende qui fait intervenir le prophète pour sauver quelques débris de la maison de l'Eternel, qu'il aurait cachés dans une caverne de la montagne de Pisga, après avoir remis *la loi* à ceux de son peuple qui partaient pour l'exil. Ce n'était pourtant pas là une opinion généralement admise. C'est dans la partie la plus ancienne du Talmud, la *Mischna*, rédigée au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne, que se trouve sur ce sujet la tradition conservée et enseignée dans les écoles juives dont la science isagogique se résume en ces mots : « Moïse reçut la loi du Sinaï, il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la Grande Synagogue (1). » Et lorsque dans un autre traité (2) de la même époque il est dit : « Les sages nous ont transmis la loi, les prophètes et les hagiographes liés dans un volume, » on ne saurait comprendre autre chose, si ce n'est que les docteurs juifs entendaient que tous leurs livres sacrés avaient été soigneusement conservés jusqu'à eux.

Cependant plusieurs Pères de l'Eglise, ne tenant aucun compte de cette tradition qu'ils devaient connaître, se firent l'écho d'une fable qui paraît prendre sa source dans le quatorzième chapitre du quatrième livre d'Esdras, apocryphe de la fin du premier siècle ou du commencement du second. D'après Irénée, Tertullien, Chrysostome, Théodoret et Clément d'Alexandrie (3), tous les livres sacrés auraient été brûlés et nous devrions leur restaura-

(1) *Pirké Aboth,* cap. I, init.
(2) *Baba bathra,* fol. 13, col. 2.
(3) Voir les citations de ces Pères dans Buxtorf, *Tiberias,* p. 97, 98.

tion à Esdras, qui par inspiration divine, aurait été mis à même de les reproduire de mémoire tels que nous les possédons aujourd'hui.

Voilà tout ce que nous trouvons dans l'antiquité en fait de renseignements historiques sur le sort des livres sacrés à l'époque dont nous nous occupons. Trois maigres légendes, dont l'une en particulier est erronée jusqu'à l'absurde. Les docteurs juifs ne voyant la littérature sacrée que dans le temple, et ne pouvant admettre que Dieu ait permis qu'elle fût consumée lors de l'incendie, ne concevaient de moyen de salut pour elle que dans une transmission intégrale de ses diverses parties contenues dans un recueil unique. Mais c'est là un anachronisme manifeste; avant l'exil les prophètes n'étaient point réunis au livre de la loi, ni les hagiographes aux prophètes. Il est même impossible de démontrer qu'aucune partie du canon actuel, à l'exception de la *Thorah*, fût déposée dans le sanctuaire. Il se trouvait sans doute dans le temple des recueils d'hymnes pour l'usage liturgique, mais nous ne découvrons aucune trace d'un dépôt d'archives ou d'une bibliothèque sacrée dans cet édifice. Quant à l'idée admise par certains Pères de l'Eglise, une pareille crédulité chez de tels hommes nous étonnerait, si nous ne savions que rien n'était trop fort pour leur esprit avide de merveilleux.

Laissant donc de côté ces traditions dont le caractère légendaire est de nos jours généralement reconnu, résignons-nous à ignorer certains détails que pouvaient seuls nous transmettre des documents qui n'existent plus ou qui même n'ont jamais existé, et, suivant les règles d'une critique loyale et judicieuse, considérons de près les textes bibliques qui nous restent et les parties de la littérature rabbinique se rapportant à notre sujet.

Le silence des écrivains canoniques sur le sort des livres sacrés, lors de la prise de Jérusalem par les Caldéens, ne nous autorise point à croire que ces livres aient péri dans l'incendie qui consuma le temple et la cité. Dans une circonstance analogue, lors de la prise de Jérusalem par Titus, le temple fut aussi incendié, et trois jours après le dépôt des archives qui, paraît-il, était dans le voisinage de la tour Antonia, eut le même sort; cependant tous les livres sacrés furent sauvés et remis par Titus à Josèphe, qui nous le raconte dans son autobiographie (1).

(1) Chap. LXXV, voir le beau livre de M. de Saulcy : *Les derniers jours de Jérusalam*, p. 402, 403, 416.

Dans la première catastrophe les circonstances furent bien plus favorables que dans la dernière pour assurer la conservation des manuscrits, car l'ordre d'incendier le temple et la ville n'ayant été donné qu'un mois après la conquête (Jérémie LII, 6-13), dans l'intervalle les habitants eurent le temps de mettre en sûreté leurs livres. Mais même dans le cas où l'incendie aurait tout consumé, ce désastre n'aurait point eu pour conséquence la destruction totale de la littérature nationale; car à cette époque les copies étaient multipliées et se trouvaient depuis longtemps disséminées dans un grand nombre de villes, entre les mains des juges et celles d'individus privés (1).

Il est d'ailleurs impossible de supposer que les prêtres, qui en grand nombre furent transportés à Babylone, aient négligé de prendre avec eux au moins la *Thorah*, ce livre par excellence et le dernier symbole de la nationalité d'Israël; on supposerait avec aussi peu de raison que Jérémie en Judée et en Egypte, Ézéchiel en Assyrie, tous les deux prophètes et de la race sacerdotale, aient exercé leur ministère auprès du peuple exilé ou dispersé sans tenir compte du livre de la loi. On peut d'ailleurs se convaincre par leur langage qu'il n'en a point été ainsi. L'auteur des livres des Rois qui écrivit dans la seconde moitié de l'exil, à Babylone ou en Egypte, peu importe pour le moment, cite fréquement les sources où il a puisé les faits qu'il raconte. Ces sources sont: une *Histoire du roi Salomon*, probablement un ouvrage privé écrit après la mort de ce roi (1 Rois XI, 41); *les Chroniques des rois de Juda, les Chroniques des rois d'Israël.* Ces documents existaient donc encore vers la fin de l'exil, et la manière dont l'écrivain en parle et y renvoie ses lecteurs montre qu'ils étaient généralement connus et assez répandus. Les livres des Chroniques qui, comme l'indique déjà la place qu'ils occupent dans la troisième partie du Canon, ont été rédigés très-tard nous fournissent de précieux renseignements sur l'état de la littérature juive plusieurs siècles après la captivité. Que les nombreuses indications de sources historiques que nous y trouvons soient autant de titres d'ouvrages particuliers ou seulement de diverses parties du grand recueil des *Chroniques des rois d'Israël et de Juda*, peu importe pour notre but qui est de montrer que la plus grande partie de la littérature nationale des Hébreux a survécu à la

(1) *Bulletin théologique*, 1867, n° 4, p. 254.

ruine du royaume de Juda (1). Il est vrai que quelques critiques prétendent que les rédacteurs des Chroniques en particulier n'ont point eu en mains les originaux des documents qu'ils citent, mais seulement des extraits de ces sources primitives. C'est là une pure hypothèse dénuée de toute preuve historique, de même que celle tout opposée émise dans ces derniers temps par M. le Dr Stähelin, d'après laquelle on pourrait penser que, suivant l'exemple de Xerxès qui, dit-on, emporta la bibliothèque de Pisistrate en Asie, les Caldéens transportèrent dans leur capitale les manuscrits hébreux dont les exilés auraient pu faire usage dans les jours de leur captivité. Ce qui est hors de doute c'est que tous les livres de notre canon écrits avant la captivité ont survécu à la ruine de l'Etat, sans que nous puissions dire ni où ni comment ils ont été conservés pendant l'exil, et bien des années encore après. Mais comme il est impossible de démontrer l'existence d'un recueil de ces livres avant ou pendant l'exil, nous sommes autorisés à croire que les manuscrits particuliers restèrent dispersés en Assyrie, en Judée et en Egypte, jusqu'au moment où l'on entreprit de les rassembler pour en former le volume canonique que nous possédons aujourd'hui.

II.

La tradition qui, personnifiant en un seul homme l'activité de plusieurs générations, veut qu'Esdras soit l'auteur de notre recueil de l'Ancien Testament, n'est évidemment que l'exagération d'une vérité qui sert de base à l'histoire du texte après l'exil.

Ce que nous savons d'authentique du caractère d'Esdras et de son activité religieuse nous oblige à reconnaître que ce *Sopher* par excellence a dû hautement contribuer à faire naître et à entretenir chez son peuple l'intérêt pour les livres saints. Ce *scribe exercé dans la loi de Moïse* (Esd. VII, 6) dut particulièrement s'occuper du volume de la *Thorah* et d'en multiplier les exemplaires pour les besoins du culte. En disant qu'Esdras a écrit de sa propre main un exemplaire du Pentateuque, la tradition n'avance rien qui ne soit très-croyable de cet homme *qui avait appliqué son cœur à rechercher la*

(1) On pourrait aussi en appeler au témoignage du livre de Daniel; mais la force probante de ce témoignage dépend de la preuve qui n'a point encore été fournie d'une manière satisfaisante que la rédaction de ce livre remonte bien à l'époque de la captivité.

loi de l'Eternel, à la pratiquer et à enseigner en Israël les statuts et les ordonnances (Esd. VII, 10). Mais cette tradition va trop loin lorsqu'elle affirme, sans preuve, que cet exemplaire a servi d'original à toutes les copies suivantes; c'est ainsi qu'on peut bien encore admettre avec la tradition rabbinique qu'Esdras s'est occupé de rassembler les portions dispersées jusque-là de la littérature sacrée; mais elle exagère lorsqu'elle veut en faire l'auteur de notre recueil canonique actuel. Dans une question de cette importance, des conjectures, des apparences de vérité ne suffisent pas; et lors même qu'il serait démontré qu'Esdras eût pu accomplir la grande œuvre que la tradition lui attribue, il resterait encore à prouver par de bonnes raisons que la chose a réellement eu lieu. Or non-seulement nous ne trouvons dans les documents bibliques aucune trace d'un pareil fait, mais encore ces documents étudiés avec un esprit libre de préjugés nous fournissent plutôt des preuves du contraire.

C'est vers 420 que s'éteignit en Israël l'esprit de prophétie, et nous ignorons si Esdras mourut avant ou après Malachie. Or, comme on l'a souvent fait remarquer, s'il mourut avant ce dernier prophète comment se serait-il cru autorisé à fermer le Canon, puisque l'inspiration subsistait encore et qu'il ignorait l'époque où elle finirait? Et s'il mourut après Malachie, il faudrait alors supposer qu'il fut divinement informé que Dieu ne susciterait plus après lui d'hommes inspirés au milieu de son peuple, et c'est ce qu'il est impossible de prouver à l'aide de nos documents authentiques, qui d'ailleurs ne nous apprennent absolument rien sur la participation d'Esdras à la formation du Canon ou à des travaux dans l'intérêt du texte, bien que tout nous autorise à croire qu'il dut s'occuper de ces œuvres dans une certaine mesure.

Reprenons le fil de l'histoire qui nous conduit au moment où reparaît au milieu du peuple *le livre de la loi* que nous avons perdu de vue depuis l'époque de Josias, mort vingt-trois ans avant la transportation à Babylone.

La première colonie qui revint en Judée avait à sa tête comme chef politique Zorobabel, petit-fils du roi déporté Jéchonias, et comme chef religieux Jesçuah, petit-fils du grand sacrificateur Séraja mis à mort par les Caldéens à la prise de Jérusalem. Ce que nous connaissons de ces deux hommes ne nous permet pas de voir en eux des chefs à la hauteur de l'importante mission

qui leur fut confiée. Sous leur administration une première tentative fut faite d'organiser la communauté juive et de rétablir la maison de l'Eternel; mais, par suite du manque de zèle chez le peuple et d'énergie chez les chefs, tout traîna en longueur, et ce ne fut que vingt ans après le retour que fut achevé et inauguré le nouveau temple, 516 ans av. J.-C.

A partir de cet événement s'écoule une période de près de soixante ans durant laquelle nous n'entendons plus parler de la colonie juive. Nous ignorons absolument ce qu'elle devint, mais il est plus que probable qu'elle végéta assez misérablement, comme le laisse voir le triste état où la trouva Esdras cinquante huit ans plus tard et soixante-dix-huit ans après la fin de la captivité.

Accompagné de quinze à dix-huit cents nouveaux colons, Esdras arrive à Jérusalem où il trouve la communauté juive dans un état de complète décadence; parmi les prêtres et les autres classes de la population les préceptes de la loi étaient sans force et totalement négligés. Profondément affecté d'un pareil état de choses, Esdras entreprit vigoureusement d'y remédier en prenant des mesures en vue d'épurer la population, par l'expulsion des éléments étrangers qui s'y étaient introduits. Tel est, d'après le livre qui porte son nom, le seul acte de réforme accompli par Esdras parmi ses compatriotes. Il ne s'y trouve pas la moindre indication d'une action quelconque du réformateur en vue de la littérature sacrée. Il s'en occupa pourtant, mais non dans cette première période de son séjour en Judée. Nous le perdons même de vue durant plusieurs années, sans que nous puissions découvrir ce qu'il devint. S'il resta à Jérusalem son ministère dut être paralysé dans ce milieu où fermentaient des germes de dissolution que pour le moment il lui était impossible d'extirper.

En effet, lorsque treize ans après l'apparition d'Esdras, 91 ans après le retour de la captivité, Néhémie arriva de Babylone en Judée, il trouva la colonie juive dans la situation la plus misérable. Les murs de Jérusalem étaient encore en ruines, et les habitants sans défense, dans la plus profonde misère, exposés aux outrages des païens leurs voisins. La vie religieuse dut être bien faible en de pareils temps, et ce serait se faire bien volontairement illusion que de supposer que la littérature sacrée fut l'objet de travaux particuliers. Ses divers fragments étaient encore dispersés dans le pays même et en Egypte, et jusqu'alors l'idée n'était venue à personne de les recueillir, du moins nous ne le

voyons pas. Et cependant voici bientôt un siècle que le peuple est de retour!

La communauté juive reçut une puissante impulsion de la présence de Néhémie au milieu d'elle. Une nouvelle tentative de réforme fut faite, et cette fois dans des circonstances qui permirent de la mener à bonne fin. Nommé par le roi de Perse gouverneur de Judée, Néhémie appela aussitôt Esdras à le seconder dans l'œuvre de régénération qu'il avait à cœur d'entreprendre, et dans laquelle ses prédécesseurs avaient si visiblement échoué.

Fondée sur les principes du mosaïsme, la nation juive ne peut exister comme telle qu'en se conformant aux prescriptions civiles et religieuses de son code national. La décadence qui atteignit si promptement la colonie revenue de l'exil eut pour principale cause l'indifférence du peuple et de ses chefs pour la loi fondamentale, qui à cette époque était à peine connue. En cherchant, comme ils le firent, à ranimer chez leurs concitoyens l'amour pour les institutions nationales, Esdras et Néhémie montraient qu'ils avaient bien compris et la cause du mal et le moyen d'y remédier. Les résultats les plus encourageants ne se firent pas attendre; un vif intérêt pour la loi se manifesta parmi le peuple, qui en grand nombre exprima à Esdras son désir d'entendre la lecture de la loi de Moïse. On connaît la scène émouvante racontée, Néhémie, chapitre VIII. Ce jour fut celui d'un véritable réveil religieux qui permit aux réformateurs de reconstituer la société israélite après l'avoir replacée sur sa base primitive.

Il faut noter ce moment qui pour notre sujet est d'une importance capitale; une ère toute nouvelle s'ouvre dès lors pour la littérature religieuse des Hébreux, c'est le point de départ de l'histoire proprement dite du texte après l'exil. Convaincu que son infidélité envers Dieu était la cause unique de tous ses malheurs, le peuple comprit qu'il n'y avait pour lui de relèvement possible que par un entier retour aux préceptes de la loi. Dès lors il mit le plus grand soin à recueillir les écrits contenant la révélation de la volonté de son Dieu, et apporta à leur conservation ce zèle scrupuleux et jaloux dont nous aurons souvent l'occasion de citer de remarquables exemples.

Ces exemples, nous ne les puiserons pas dans les documents bibliques, ils ne nous apprennent rien sur ce qui fut fait par Esdras et Néhémie dans l'intérêt du texte, mais dans un livre

écrit 750 ans après le retour de Babylone, et qui se donne comme étant un écho fidèle de la tradition. La consignation par écrit de cette tradition peut paraître bien tardive, mais le fait qu'on ait osé l'entreprendre est encore plus étonnant. À part la faible fraction des Caraïtes, il est admis dans les écoles juives que la loi reçue par Moïse comprend deux parties générales: la loi écrite et la loi orale; or de même qu'il est défendu d'enseigner oralement la première, l'enseignement par écrit de la seconde est également interdit. « Depuis Moïse, dit Maïmonide (1), jusqu'à l'avénement de Rabbi Juda (2) on n'avait jamais fait de livre sur la loi orale, propre à l'enseignement public et officiel. » L'exégèse rabbinique d'un texte de la loi écrite s'y opposait. L'Eternel dit à Moïse : « *Ecris toi* ces paroles ; car c'est par la *bouche* de ces paroles que je contracte mon alliance avec toi et avec Israël. » (Exode XXXIV, 27.) « Voilà, dit le Talmud, d'un côté, des paroles *écrites;* de l'autre, des paroles de *bouche*, c'est-à-dire orales. Qu'est-ce à dire? Que la loi *écrite* et la loi *orale* doivent garder chacune leur individualité (3). » Cette exégèse, qui nous fait sourire, eut force de loi pendant des siècles, et violer une tradition basée comme celle-ci sur un texte biblique ne devint possible qu'au jour où l'on découvrit qu'on y était clairement autorisé par un autre texte de la loi écrite, tel par exemple que ce verset 126 du Psaume CXIX^e^: « C'est le moment d'agir pour l'Eternel, car ils ont violé ta loi. » Ce texte fut ainsi commenté : « quand il s'agit de travailler pour Dieu, il est permis d'aller jusqu'à violer sa loi (4). » « Que si l'on demande, dit encore Maïmonide, ce qui autorisa ce chef d'Académie (Juda le « Saint) à opérer une pareille innovation, à réformer un état de « choses qui remontait jusqu'à Moise, nous répondrons que telle « était la nécessité de la situation. A la vue des malheurs inouis « qui frappaient Israël coup sur coup, de la décadence des écoles « religieuses, de la progression continue d'une domination hostile « à Israël, de la dispersion du peuple de Dieu errant d'exil en « exil, Rabbi reconnut l'urgence de mettre la loi orale par écrit, « afin d'en assurer la perpétuité aussi bien que la diffusion dans « tout Israël (5). »

(1) De Cordoue, mort au Caire, en Egypte, en 1206 ou 1204.

(2) Juda surnommé le Saint, mort dans la première moitié du troisième siècle de notre ère.

(3) Traité *Guithin*, fol. 60.

(4) Talmud, tract. Beracoth, fol. 69.

(5) *Yad ha-hhazaka* (la main forte), préface ; commentaire sur la *Mischna*, préface.

C'est par la composition de la *Mischna* que furent jetés les premiers fondements de cette œuvre colossale appelée le Talmud, qui embrasse toute la vie ecclésiastique, civile et scientifique des Juifs, œuvre à laquelle on travailla pendant plus de quatre cents ans, et qui se trouva terminée vers la fin du cinquième ou le commencement du sixième siècle de l'ère chrétienne (1).

Le célèbre Rabbi Akiba qui périt dans la révolte de Barchochba sous Adrien, l'an 135 après Jésus-Christ, mit la première main à la rédaction de la *Mischna*, la partie la plus ancienne du Talmud. Après lui Simon ben Gamaliel, en 160, continua de recueillir la tradition orale; enfin vers 220 Juda surnommé le Saint, fils de Simon, mit la dernière main à cette œuvre qu'il rédigea sous la forme où nous la possédons aujourd'hui.

III.

C'est au Talmud, à ce *tohu-bohu* de la création littéraire rabbinique, que nous devons nous adresser pour obtenir, sur notre sujet, des renseignements qui ne se trouvent nulle part ailleurs (2). La vie d'un homme, à notre époque, suffirait à peine pour lire cet ouvrage unique dans l'histoire de l'esprit humain, où se trouvent accumulés pêle-mêle, sans critique, souvent sans bon sens, les débats théologiques, judiciaires, philosophiques, mathématiques, hygiéniques, etc., des rabbins; « le pour et le contre, le blanc et le noir, le oui et le non de chaque chose et sur chaque chose (3). » « Plaignons, dit Depping, un peuple chez lequel la science des hommes les plus instruits n'a pu produire que des recueils aussi incohérents, aussi puérils, aussi superstitieux (4). »

C'est là, néanmoins, et là seulement, que se trouvent conservées quelques antiques traditions qui, traitées avec un esprit critique, jettent quelque jour sur notre question. Mais il faut

(1) La dernière date mentionnée dans le Talmud est celle de l'année 521 de notre ère (*Sanh.*, fol. 97). L'édition du Talmud publiée par Bomberg, 1520, est en 12 gros volumes in-folio; plusieurs parties ont été traduites en latin ou dans quelques-unes de nos langues modernes, mais il n'existe aucune version de l'œuvre entière.

(2) Les quelques données contenues dans les livres des Maccabées et dans Josèphe ne se rapportent pas proprement à l'histoire du texte, mais à celle du canon.

(3) Alex. Weill, *Moïse et le Talmud*, p. 191. Il faut surtout lire l'article si complet et si savant de Pressel sur le *Talmud* dans le XV[e] vol. de l'*Encyclopédie* de Herzog.

(4) *Les Juifs dans le moyen âge*, p. XIX.

sans cesse bien se tenir sur ses gardes en remontant la période postérieure à l'exil à la suite des talmudistes, autrement, on s'égare promptement dans des labyrinthes inextricables. Il faut toujours se souvenir que nos guides sont de fanatiques rabbins des écoles de Judée et de Babylonie, du second au cinquième siècle de l'ère chrétienne, tous de la secte des Pharisiens, faisant, comme le dit M. Alex. Weill, de Jéhovah un rabbin à longue barbe, qui prie, pleure, met des phylactères, se repent et ne s'occupe que de ses élus à lui semblables (1).

Demander à ces hommes qu'ils nous disent quelque chose sur ce que nous entendons par l'histoire du texte, c'est soulever une question dont ils n'ont pas la moindre idée. Pour eux, il n'a jamais existé qu'un texte fixe, sans altérations ni variantes (2).

Si nous ne pouvons accepter une pareille opinion dénuée de tout jugement critique, et, d'ailleurs, contredite par de nombreux faits dont nous citerons bientôt quelques exemples, nous en retirons pourtant un enseignement qui a son importance. D'après sa dernière rédaction en 220 après Jésus-Christ, la *Mischna* nous transmet un témoignage qui remonte bien au delà de cette époque ; et, si nous ne pouvons dire précisément jusqu'où il atteint, il nous met pourtant à même d'affirmer que, non-seulement au commencement du troisième siècle de notre ère, les Juifs possédaient un texte fixé, mais encore qu'il l'était depuis assez longtemps, puisque les docteurs mischniques (3) en parlent comme du seul à eux connu. Toutefois, notre certitude ne saurait dépasser certaines limites ; car on peut reconnaître qu'à l'époque de la version des Septante (4), un texte fixe n'existe pas encore, il est seulement en voie de préparation, et, si l'on peut affirmer que, dans ses parties principales, ce travail était achevé avant l'avénement du christianisme, il n'est pas moins certain qu'il se poursuit encore pour quelques points de détail longtemps même après Jésus-Christ, comme on

(1) *Moïse et le Talmud*, p. 199, voir p. 197, 198 les citations talmudiques à l'appui de ce que dit l'auteur.

(2) Dans le traité *Nédarim* (des vœux) qui appartient à la *Mischna* on lit : *Dixit Rabbi Isaac : lectio scribarum, ablatio scribarum, lecta et non scripta, scripta et non lecta, traditio sunt Mosis de monte Sinai*. Buxtorf, *Tiberias*, p. 40.

(3) Docteurs dont les doctrines ou les opinions, transmises jusqu'alors oralement, ont été déposées dans le traité appelé la *Mischna*.

(4) Commencée dans le troisième siècle avant Jésus-Christ, terminée dans le courant du dernier siècle avant l'ère chrétienne.

peut s'en assurer en étudiant les fragments qui nous restent des versions grecques du second siècle.

D'après le Talmud, avec le *sopher* Esdras commence la période dite des *sopherim* (scribes, docteurs). Ce sont les *sopherim rischonim* ou *scribæ priores*, qu'il faut distinguer de ceux de la période suivante, celle du rabbinisme proprement dit, dont les docteurs sont les *sopherim mischniques talmudiques.*

Suivant une tradition mentionnée pour la première fois dans un traité de la *Mischna*, le *Pirké Aboth*, Esdras aurait partagé ses travaux avec un conseil dont il était le président. Il s'agit de la fameuse *Kenéseth Ha-Gedolah* ou *Grande Synagogue* dont la critique s'est tant occupée. Simon le Juste aurait été le dernier membre de ce conseil composé, dans les derniers temps, de 120 *sopherim*, appelés aussi *zekénim*, *anciens*, dépositaires et interprètes de la tradition orale transmise par Moïse, qui, lui-même, l'avait reçue de Dieu.

Assurément, s'il était bien démontré que ce collége de *sopherim* a réellement existé, cette donnée nous serait précieuse pour l'histoire du texte en particulier. Mais où sont les preuves à l'appui de cette assertion qui, pour la première fois, fut émise au second siècle de l'ère chrétienne par des rabbins préoccupés d'assurer à leur enseignement scolastique le prestige et l'autorité d'une tradition certaine et non interrompue? Les documents bibliques n'en parlent pas, non plus que les Maccabées et le Siracide. Même silence de la part de Josèphe et de Philon. N'y a-t-il pas dans ce silence de plusieurs siècles une forte présomption en faveur de ceux qui considèrent cette tradition de *la Grande Synagogue* comme une fable judaïque? Nous laissons aux ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament la discussion de cette question. Nous croyons pourtant devoir dire qu'aux yeux d'une saine critique, tout ne saurait être absolument fabuleux dans cette tradition. Comme dans toute légende, il s'y trouve certainement des éléments historiques qui lui servent de base, et ces éléments, nous croyons en découvrir les premières assises dans le récit authentique de ce qui se passa au temps d'Esdras. Nous voyons, en effet, que, dans l'exercice de son ministère à Jérusalem, le premier *sopher* s'entoura d'hommes pieux et capables, comme lui sans doute de la race sacerdotale. Après les avoir préalablement préparés, Esdras les envoie dans différentes parties du pays pour enseigner le peuple dans la loi de

Dieu (Esd. VII, 25; Néh. VIII, 8, 13). Témoins de ce qui s'était passé dans la solennelle circonstance où, devant le peuple assemblé, Esdras avait fait la lecture de la loi, ces hommes, compagnons d'œuvre du réformateur, purent apprendre de quelle manière ils devaient remplir la mission qui leur était confiée : après avoir invoqué le nom de l'Eternel, faire la lecture de la loi distinctement, en indiquer le sens et exiger que, dans toutes ses actions, le peuple se conforme aux prescriptions de cette loi (Néh. VIII). C'est ainsi que les choses se passèrent à Jérusalem, et nul doute que, sous la double influence du grand *sopher* Esdras et du pieux gouverneur Néhémie, l'exemple donné dans cette réunion ne devint la règle pour de semblables assemblées en tout autre lieu. Rien n'est plus vraisemblable ; toutefois, nous n'avons aucune preuve historique à citer à l'appui. La date d'origine des synagogues est beaucoup trop incertaine pour que nous considérions ces maisons de prière comme se rattachant immédiatement à la réunion modèle présidée par Esdras à Jérusalem. Mais il n'est pas possible de supposer que l'exemple donné par Esdras et ses compagnons resta un fait isolé, dont la durée ne dépassa pas l'époque de ces réformateurs. Il est bien plus rationnel d'admettre que ce groupe d'hommes chargés d'enseigner le peuple et de veiller au maintien de la loi se perpétua dans la suite; les besoins d'ailleurs étant toujours les mêmes. Que ces hommes aient dès le début constitué ce haut corps enseignant, ce collége de science religieuse, désigné sous le nom de *Grande Synagogue*, ayant les attributions et l'autorité que la tradition lui assigne, voilà ce qui est très-discutable. Mais arrivât-on à se convaincre qu'il n'y a là qu'une pure fiction, l'existence depuis Esdras d'un corps ecclésiastique quelconque n'en resterait pas moins la chose la plus vraisemblable, d'après ce que nous savons de l'histoire de la communauté juive après l'exil. C'est évidemment à ces éléments historiques que se rattache tout ce qui nous est raconté de cette classe de *sopherim rischonim* ou *scribæ priores*, auxquels sont attribués les premiers travaux critiques sur le texte hébreu, et dont la date d'origine peut bien être celle de la réorganisation du culte sous Esdras et Néhémie en 445, et l'époque de sa fin, avec le dernier de ses membres, Simon le Juste, l'année 291 avant Jésus-Christ. Ces hommes n'ont rien écrit ; ils enseignaient en parlant et confiaient à la mémoire de zélés disciples leur doctrine et leur science

sous forme d'aphorismes ou de courtes sentences faciles à retenir.

D'après la *Mischna* (1), « les hommes de la Grande Synagogue dirent trois paroles : Soyez circonspects dans le jugement, formez beaucoup de disciples et faites une haie autour de la loi. » Cette sentence nous donne évidemment à comprendre que l'activité des *Sopherim* dut porter tout particulièrement sur l'administration de la justice, l'instruction publique et la littérature religieuse; ce qui est très-vraisemblable. Nous n'avons à nous occuper que de ce dernier point, le seul qui se rattache directement à notre sujet.

On ne saurait mettre en doute la participation d'Esdras et de ses collègues à la formation de notre Canon; mais, comme nous l'avons dit, il paraît impossible d'en rapporter la clôture à leur temps. Le recueil s'est formé progressivement et a été clos par les *Sopherim* d'une époque postérieure à celle d'Esdras. C'est à ceux-ci que nous appliquons cette parole du Talmud : « Ces hommes nous ont transmis la loi, les prophètes et les hagiographes unis en un (volume) (2). » D'après la même source, ils seraient les auteurs de la rédaction par écrit des livres d'Ezéchiel, des douze petits Prophètes, du livre de Daniel et de celui d'Esther (3). Ils auraient aussi disposé les livres canoniques dans un ordre qui diffère beaucoup de celui où ils se trouvent présentement (4). Mais nous n'avons point à nous occuper de ces détails qui appartiennent surtout à la discussion sur l'histoire du Canon. Nous ne les rappelons ici que comme des jalons placés sur notre route et qui nous aident quelque peu à nous reconnaître dans la voie si obscure que nous parcourons. En effet, il résulte de ces données traditionnelles que, dans la période comprise entre Esdras et Simon le Juste, on s'est activement occupé de la littérature sacrée, dont toutes les parties reconnues authentiques ont été recueillies et méthodiquement classées d'après des principes de critique particulièrement propres aux hommes de ce temps-là.

Que la date de la mort de Simon le Juste, et avec lui celle de la fin de la Grande Synagogue, soit l'an 291 ou 199 avant Jésus-

(1) *Pirké aboth* (sentences des Pères), I, init.
(2) *Baba bathra*, 13 b., 15 a.
(3) Ibid., fol. 15.
(4) Ibid., fol. 14.

Christ, selon qu'on admet qu'il était fils d'Onia Ier ou d'Onia II, peu importe pour le moment. D'après le Talmud, la mort de Simon marque le terme des travaux littéraires des *Sopherim rischonim* ou *scribæ priores*, et la seule chose dont nous ayons présentement à nous occuper est d'examiner ce que la tradition nous rapporte de la nature et de l'étendue des travaux des *Sopherim* sur le texte des manuscrits sacrés.

EUG. LE SAVOUREUX.

LE PROFESSEUR S. CHAPPUIS

—

Le dimanche 3 avril dernier, mourait, dans la paix de Dieu, M. S. Chappuis, professeur à la faculté libre de théologie de Lausanne.

Si l'on voulait juger de la place qu'occupait M. Chappuis dans le monde théologique contemporain et du vide que sa mort y laisse aujourd'hui, par la notoriété que son nom y avait acquise, l'on arriverait à une conclusion qui serait bien éloignée de la vérité. En effet, en dehors du pays où s'exerça l'activité de toute sa vie, son nom a eu peu de retentissement. et ils sont nombreux pourtant en dehors même de la Suisse française et en France en particulier, ceux qui le pleurent aujourd'hui, non-seulement comme un ami vénéré, comme un chrétien dont la foi pleine de cordialité et de force leur a été d'un bienfaisant exemple, mais encore comme un maître qui a été pour eux sur le terrain aujourd'hui si tourmenté de la science théologique un lumineux initiateur et un guide d'une sûreté bien rare. Ils voient encore son visage où régnait d'ordinaire une sérénité pleine à la fois de force et de douceur, s'animant soudain, dans un entretien ou dans une leçon, à la flamme intérieure d'une âme éminemment sympathique. Ils entendent encore cette voix grave et ferme, mais sensible aux moindres nuances du sentiment et de la pensée, tantôt vibrant avec force sous l'influence d'une émotion contenue, tantôt soulignant avec une finesse exquise quelque spirituelle saillie. Ils se souviennent de cette éloquence qui n'avait absolument rien d'oratoire, au sens reçu du mot, qui était, qu'on nous passe l'expression, toute psychologique, empruntant

sa force bien plus à la profondeur de l'observation et à la justesse de l'expression qu'au mouvement des mots et même des pensées, mais qui n'en était pas moins de l'éloquence au sens le plus exact (*e-loqui*), car c'était bien de lui-même et du fond de lui-même que le professeur tirait ce qu'il donnait aux autres.

Schleiermacher répondant à ceux de ses amis qui se plaignaient du calme qu'il gardait d'ordinaire en face des idées nouvelles qui passionnaient chacun, dit dans ses *Monologues* : « Lorsque je rencontre en mon chemin quelque chose de nouveau, il faut d'abord que je dépose au fond de mon âme ce que je viens de rencontrer, et puis que je poursuive le jeu habituel de ma vie, afin que le *nouveau* se mêle à *l'ancien* et acquière des points de contact avec tout ce qui est en moi; c'est ainsi seulement que je puis arriver à acquérir peu à peu sur les choses un point de vue intime et profond; c'est ainsi et non autrement qu'il faut que je procède sous peine de porter atteinte à mon être intérieur. De cette façon, il est vrai, je ne marche pas vite... mais j'ai moins à rétracter que d'autres, car ce que j'ai saisi par ce procédé est bien à moi, a passé dans mon être. » Lorsque pour la première fois nous lûmes ces lignes du grand théologien allemand, notre pensée se reporta d'elle-même sur M. Chappuis, car il aurait pu les signer jusqu'au dernier mot. Lui aussi, il eût désespéré parfois ses amis et même ses auditeurs, par une réserve que l'on eût été tenté de prendre pour de l'indifférence. Mais comme il savait les dédommager lorsque, entraîné lui-même par le flot de sa propre pensée, il se livrait à eux avec un abandon tout spontané, et ne cherchait plus à retenir des fruits qui avaient toute la saveur de la maturité !

Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur les circonstances extérieures de la vie de l'homme excellent que nous venons de perdre, et puis essayons de caractériser brièvement l'influence qu'il a exercée, tout particulièrement dans son enseignement théologique.

M. Samuel Chappuis est né le 16 juillet 1809, à Rivaz, village situé sur les coteaux qui dominent le lac Léman, entre Lausanne et Vevey. Il appartenait par sa naissance, à une famille de simples agriculteurs. Il fit ses études au collége de Vevey et à l'académie de Lausanne. Lorsque M. Chappuis faisait à Lausanne ses études de théologie, Vinet n'y était pas encore; il

était alors à Bâle, où il enseignait la littérature française, et ce ne fut, pour le dire en passant, qu'en 1837 que celui-ci fut installé à Lausanne comme professeur de théologie pratique. En 1833, après avoir fait un séjour à l'université de Heidelberg, M. Chappuis, entrant dans le ministère évangélique, exerça pendant quelque temps les fonctions de suffragant à Montreux (canton de Vaud), puis à Bâle, où il se lia intimement avec Vinet. En 1835, il se rendit à Berlin où il passa dix-huit mois, afin de s'y préparer par un supplément d'études à professer la théologie dans son propre pays. C'était alors un beau temps pour l'université de Berlin. Schleiermacher, il est vrai, n'y était plus; il était mort l'année précédente, mais son influence y était encore puissante; Twesten y professait, Neander y était alors dans tout son éclat. Ce fut avec ce dernier que le futur professeur se lia le plus intimement de cœur et de pensée.

M. Chappuis revint en Suisse en 1837, et en 1838, il était nommé, après un concours, professeur de théologie systématique à l'académie de Lausanne. Sa thèse sur *l'Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le Christianisme* (1) est un travail de premier ordre. Nous ne connaissons aucun écrit français où le rôle pédagogique de l'ancienne économie soit tracé d'une main aussi sûre et qui en fasse ressortir avec le plus d'évidence le caractère à la fois transitoire et divin. Cet ouvrage, épuisé depuis longtemps, est malheureusement le seul qu'ait publié M. Chappuis. Il ne nous a laissé en outre que des articles de revue et quelques écrits de circonstance. C'est là surtout ce qui explique pourquoi le nom du professeur n'a pas eu tout le retentissement qu'il méritait et, ce dont nous avons plus de peine à nous consoler, que son influence n'ait pas été aussi étendue qu'elle aurait pu l'être (2).

(1) 1 vol. in-12. Lausanne, 1838.

(2) Il faut mentionner parmi les écrits de circonstance de M. Chappuis : 1° Quelques brochures publiées par lui sur les questions ecclésiastiques débattues dans le canton de Vaud de 1845 à 1848; 2° un *Rapport* lu en 1864 à la Société pastorale suisse sur la *Doctrine de Christ glorifié et son importance dans l'Eglise*. Ce rapport a été publié dans les *Actes de la Société pastorale suisse*. Neuchâtel, 1864; 3° un *Rapport* sur l'*Eglise libre de Lausanne et son histoire*, présenté en 1866 au synode de l'Eglise libre du canton de Vaud. Ce rapport très-étendu est un travail de fond qui a toute la valeur d'une source de première main et tout l'intérêt d'un récit fait par un témoin oculaire. Il paraîtra très-prochainement dans le *Chrétien évangélique*.

Nous ne donnons pas ici la liste des articles de revue publiés par M. Chappuis. On trouvera les plus importants dans le *Chrétien évangélique*, dont M. Chappuis était devenu depuis la mort de M. L. Bridel et était resté jusqu'à l'année dernière le

M. Chappuis professa à l'académie de Lausanne jusqu'en 1845. Il y eut pour collègue M. Vinet. L'influence de celui-ci sur son collègue plus jeune, fut profonde. Une étroite parenté unissait leurs esprits et cette parenté ne fit que s'accentuer de plus en plus; il n'en serait pas moins inexact de prétendre que ce fut de Vinet que M. Chappuis reçut l'impulsion qui domine tout son enseignement.

En 1845, éclata dans le canton de Vaud une révolution politique qui eut pour résultat d'amener la démission d'un grand nombre de pasteurs et ministres de l'Eglise nationale de ce pays. M. Chappuis se joignit aux démissionnaires et aux fondateurs de l'Eglise libre du canton de Vaud. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler le rôle capital que M. Chappuis, grâce aux qualités pratiques de son esprit et à la fermeté de plus en plus accentuée de ses vues sur l'indépendance de la société religieuse vis-à-vis du pouvoir civil, joua dans l'organisation et dans le développement de cette Eglise. Notons seulement ici que dès que l'Eglise nouvelle eut résolu d'avoir une faculté de théologie à elle, il en fut nommé professeur. Il y enseigna la théologie systématique et l'exégèse du Nouveau Testament. L'influence qu'il exerça par cet enseignement, qu'il n'interrompit que lorsqu'il eut été frappé de mort, fut profonde et s'étendit bien au delà de l'Eglise dont dépend la faculté libre de Lausanne. Cette faculté, en effet, a exercé dès sa fondation la plus large hospitalité et a toujours compté dans son sein une forte proportion d'étudiants étrangers. Parmi ces étudiants il en est plusieurs en particulier, qui servent aujourd'hui les Eglises libres de France; ils gardent tous un souvenir bien reconnaissant et bien ému de l'intérêt que M. le professeur Chappuis prenait à leurs études et au pays au sein duquel devait s'exercer leur ministère.

Et maintenant si nous nous demandons de quelle nature était l'influence exercée par l'enseignement du professeur, nous

principal rédacteur; malheureusement un certain nombre de ces articles ne sont pas signés.

Signalons enfin un des derniers travaux de M. Chappuis. En avril 1869, il répondit aux conférences que M. Buisson venait de donner à Lausanne sur l'*Ancien Testament* et le *Protestantisme libéral* par deux conférences dont l'élévation scientifique et religieuse firent sur un immense auditoire l'impression la plus puissante. Le *Journal des Unions chrétiennes de jeunes gens de la Suisse romande* a commencé, dans son dernier numéro (avril 1870), avec l'assentiment et le concours de M. Chappuis, la publication de ces conférences. Cette publication doit être continuée dans les numéros suivants.

dirons qu'elle était à la fois profondément positive ou même, si l'on veut, profondément conservatrice — et profondément libérale. L'association de ces mots peut étonner et demande peut-être quelque explication.

Il y a en théologie, comme en d'autres domaines, deux sortes de conservateurs. Il y a d'un côté ceux qui, en présence des attaques dont la foi des chrétiens est l'objet de la part des adversaires du christianisme, se refusent, je ne dirai pas à aucune concession, — sur le terrain de la vérité il ne saurait être question de rien de pareil — mais à toute révision portant sur le système qui est pour eux l'expression adéquate de la foi et qu'ils ont accepté, en définitive, des mains de leurs devanciers. Pour eux ce système se confond avec la révélation elle-même, en ébranler un seul point serait ébranler le christianisme jusque dans ses fondements. Il y a d'un autre côté ceux qui se prêtent à cet examen avec confiance. Ils savent, par l'expérience, que les systèmes humains sont faillibles. Ils sentent leur foi assise sur un fondement intérieur qu'aucune spéculation ni aucune critique ne leur a donné, qu'aucune critique ni aucune spéculation ne saurait détruire et ils portent en eux la joyeuse certitude que, bien loin d'ébranler leur foi en en soumettant l'expression à l'examen, ils ne feront ainsi que l'affermir sur ses véritables bases et entrer dans une communion toujours plus intime avec celui qui est l'objet de leur foi, savoir Jésus-Christ, le Rédempteur.

Les premiers de ces conservateurs sont au fond, malgré les intentions les plus pacifiques, de dangereux révolutionnaires, car, autant qu'il est en eux, ils exposent le christianisme même à voler en éclats au premier coup qu'une critique légitime porterait à leur système. Les seconds, au contraire, méritent seuls le nom de conservateurs. Or M. Chappuis appartenait résolûment à ces derniers. Pour lui, le chemin de la foi était l'expérience morale. Nous trouvons déjà, à l'issue de la dissertation sur l'Ancien Testament dont nous parlions tout à l'heure, la thèse suivante (thèse III) : « C'est par la voie de l'expérience morale que l'on arrive au christianisme, » et cette thèse n'était pour lui que la traduction libre d'une parole du Christ sur laquelle il revenait sans cesse dans son enseignement : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine vient de Dieu ou si je parle de moi-même. » « Je plains du plus profond de mon cœur, dit-il à la fin d'un remarquable discours qu'il prononça à

l'ouverture des cours de la faculté de Lausanne en 1863 (1), celui qui se croit un théologien chrétien et qui n'a pas un vif et profond sentiment de ses péchés. Messieurs les étudiants, n'étudiez pas sur ce pied la science de la religion. Soyez convaincus que jamais vous ne comprendrez Jésus-Christ, que jamais vous n'aurez une vraie intelligence du christianisme si vous n'avez compris tout d'abord votre misère morale, si vous n'en êtes touchés, si vous ne cherchez pas le royaume de Dieu et sa justice, si votre cœur ne crie pas : « O Dieu, sois apaisé « envers moi, qui suis pécheur ! » Mais si vous vous connaissez ainsi, vous aurez, au milieu de tous les débats, malgré toutes les défections, au-dessus de tous les doutes, contre toutes les défaillances, toutes les tentations, un refuge et un abri sûr. A cette question : « Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en al« ler? » vous pourrez répondre de tout votre cœur comme les premiers disciples : « A qui irions-nous qu'à toi, tu as les paroles de « la vie éternelle, et nous avons cru et nous avons connu que « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (2) ! »

Jésus-Christ, tel est en effet, pour M. Chappuis, l'objet même de la foi. « Le tout, disait-il dans le même discours, le tout est de s'attacher au fondement de la foi, d'être en relation vivante avec Christ. Voilà la base de la vraie orthodoxie ou de la saine doctrine. De plus en plus la personne et l'œuvre de Christ seront reconnues et proclamées comme le *seul fondement qui puisse être posé*. Nous sommes sauvés non par un dogme ni par un ensemble de dogmes; mais par un être vivant, celui qui est le médiateur entre Dieu et nous, Jésus-Christ, Dieu-Homme ou Homme-Dieu, n'importe, pourvu que les mots conservent leur vraie signification. Là se trouve, en substance, la théologie chrétienne tout entière, *en lui sont renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science* (3). »

C'est autour de ce centre lumineux que venait rayonner toute la théologie du professeur, théologie où, on le comprend, la dogmatique et la morale se pénétraient d'une manière intime (4).

(1) Ce discours a été publié dans le *Chrétien évangélique*, année 1863.

(2) *Chrétien évangélique*, 1863, p. 622.

(3) *Chrétien évangélique*, 1863, p. 614.

(4) M. Chappuis avait très-nettement conscience de cette pénétration. Il en exprime déjà à diverses reprises la légitimité dans son livre sur l'Ancien Testament et, en particulier dans la 2e thèse, ainsi conçue : La dogmatique et la morale chrétiennes sont intimement unies quant à leur source et à leur essence; néanmoins il convient de les séparer dans la tractation.

C'est même là, c'est dans cette pénétration réciproque de la dogmatique par la morale et de la morale par la dogmatique; c'est dans la place donnée au Christ au centre même de toutes deux qu'il faut chercher avant tout le caractère de l'enseignement de M. Chappuis et la portée de son influence. M. Chappuis n'a pas laissé de système proprement dit. Il n'avait pas l'esprit naturellement porté vers la spéculation. Il s'arrêtait en face de ces grandes antinomies qui font le tourment perpétuel de la pensée humaine : souveraineté de Dieu, liberté de l'homme; chute de la race humaine, responsabilité de l'individu... Il se refusait avec énergie à sacrifier l'un des termes de chacune de ces antinomies à l'autre; il exposait les diverses hypothèses proposées pour leur conciliation, il était heureux que l'on pût déjà, en pareille matière, faire des hypothèses; mais il ne s'arrêtait à aucune des hypothèses proposées. Faiblesse, dira-t-on, soit; mais qui oserait le premier lui jeter la pierre et combien d'esprits n'y a-t-il pas qui ne sont plus hardis à résoudre ces grands problèmes que parce qu'ils prennent plus facilement leur parti d'en laisser dans l'ombre quelque élément capital?

Quoi qu'il en soit, si M. Chappuis n'a pas laissé de système achevé, il a marqué avec netteté où devait être le centre de toute théologie chrétienne digne de ce nom, il a montré où était la voie royale qu'il fallait suivre pour parvenir jusqu'à ce centre et pour s'y maintenir; et puis, de ce centre il a rayonné avec puissance dans les divers domaines du dogme et de la morale. On peut lui reprocher de ne pas avoir toujours conclu, on ne peut lui reprocher d'avoir manqué d'unité, car tout, dans son enseignement, partait du Christ et venait y aboutir. Pour n'en citer qu'un exemple, c'était du Christ en particulier qu'il partait pour établir le dogme de l'autorité de l'Ecriture si souvent défendu, en plein protestantisme, par des procédés catholiques. L'esprit du Christ qu'il retrouvait dans la Bible en établissait à ses yeux l'unité et l'autorité divine, et l'établissait sur un fondement qui était le fondement même de sa foi religieuse et de sa piété.

On voit à quel point M. Chappuis était fidèle au véritable principe de la Réforme, qui a été, en définitive une revendication de la souveraineté de Jésus-Christ, en matière de salut et en matière d'autorité, et au véritable esprit de l'Evangile qui a dit par la voix de saint Paul : «Nul ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, savoir Jésus-Christ.» (1 Cor. III, 11).

On conçoit aussi de quelle nature devait être l'influence exercée par un pareil enseignement. Il pouvait, celui qui l'avait recueilli, aller affronter l'âpre vent de l'orage, il emportait avec lui la certitude que, selon l'expression de celui auquel ces pages sont consacrées, « l'orage ne déracinerait pas le vieux chêne; mais ne pourrait qu'en secouer le branchage et en faire tomber le bois mort; » il emportait en lui une répulsion profonde pour toute frivolité théologique, qu'elle revêtit la forme de la négation ou la forme de l'affirmation. Il devait, au sein des discussions du jour, entendre sans cesse résonner à ses oreilles cette parole qu'il avait entendue si souvent appliquer par son professeur à une science qui est la science de la foi : « Déchausse les souliers de tes pieds, car le lieu où tu es est saint. » Il était prêt à saluer tout ce qui émanait de Jésus-Christ dans quelque milieu qu'il dût le rencontrer; il était prêt à sacrifier tout ce qui ne portait pas son empreinte, dans quelque symbole et dans quelque Eglise qu'il le trouvât. Il était certain que nulle science ne pourrait jamais lui prouver qu'il n'eût pas rencontré celui qui avait répondu à tous les besoins de son être moral, et il emportait en lui la meilleure preuve de l'union qui doit exister entre la science et la foi, savoir le souvenir sacré d'un savant qui croyait de la foi de l'enfant.

Oui, elle fut profondément positive et profondément libérale, l'influence de l'homme éminent que nous venons de perdre; et il n'y a entre ces termes aucune contradiction; bien au contraire, il n'y a de véritable liberté que là où il y a une véritable obéissance, et elle est aussi vraie dans le domaine de la science théologique que dans celui de la foi et de la vie, cette parole de Jésus-Christ : « Si le Fils vous affranchit, vous serez véritablement libres. »

R. HOLLARD.

NOUVELLES DES CONFÉRENCES PASTORALES GÉNÉRALES DE PARIS

MAI 1870

Nos lecteurs nous sauront gré de leur donner quelques nouvelles de ces conférences, et en particulier du débat qui les a ouvertes, débat qui, par son sujet, rentre absolument dans le cadre de cette *Revue*.

Le principe de la Réforme en face du catholicisme actuel, tel était le sujet marqué en tête de l'ordre du jour des Conférences générales. M. R. Hollard avait été chargé d'ouvrir le débat sur ce sujet. Voici un court résumé de son discours :

Notre commission n'a pas choisi le sujet qu'elle propose à nos entretiens. Ce sujet s'est imposé à elle. En face du catholicisme qui marche à grands pas vers la limite extrême de son principe et qui bientôt, selon toute apparence, formulera ce principe avec une netteté qui ne laissera plus rien à désirer, il importe plus que jamais que nous, protestants, nous prenions conscience de nous-mêmes et que nous ayons une réponse nette et, si possible, unanime à faire à ceux qui, en ces jours troublés, troublés eux-mêmes, viendraient à nous et nous demanderaient : Et vous, qui êtes-vous ?

Or, cette réponse, nous ne l'avons pas. Nous *sentons* bien que le protestantisme est quelque chose de spécial dans les domaines de la foi, de la pensée, de la vie, nous pourrions dire beaucoup de ce qu'il est dans ces divers domaines, mais ce qu'il est au fond dans son principe générateur, voilà ce que nous ne savons pas dire avec une netteté et une unanimité suffisantes.

Quel est donc le principe de la Réforme? L'orateur réfute tout d'abord, tout en reconnaissant la part de vérité qu'elle renferme, l'opinion, si populaire, d'après laquelle le principe de la Réforme serait *le libre examen;* puis, sans examiner les divers principes proposés, il se met en présence de celui qui est admis le plus généralement dans le protestantisme évangélique. Ce principe est double : il comprend d'une part la *justification par la foi*, et de l'autre l'*autorité de la Bible*. Il est évident que ces deux dogmes apparaissent au premier plan de la Réforme; mais n'y aurait-il pas une formule qui les réduirait à l'unité et qui exprimerait en face de l'unité si manifeste, si merveilleuse du système catholique le principe qui dominerait la Réforme tout entière ? M. Hollard propose le principe suivant : *Souveraineté* DIRECTE (ou *immédiate*) *de Dieu par Jésus-Christ sur l'homme*, et il oppose ce principe au principe catholique qu'il exprime ainsi : *l'Eglise médiatrice entre Jésus-Christ et l'humanité.*

M. Hollard montre comment à ses yeux tout le système catholique dérive historiquement et logiquement de la médiation usurpatrice de l'Eglise. Il montre ensuite comment la Réforme, dans ses conséquences principales, dérive historiquement et logiquement du principe de la souveraineté immédiate du Christ. Qu'est-ce tout d'abord que la *justification par la foi* sinon Jésus *sauvant* l'homme en s'unissant à lui sans intermédiaire? Ou faut-il chercher d'un autre côté la vraie racine du pélagianisme qui envahit peu à peu l'Eglise catholique sinon dans une notion de l'Eglise qui donnait à l'homme une part dans l'œuvre du salut? Et si nous voyons l'Eglise croître dans le pélagianisme malgré l'autorité d'un Augustin, si absolu pourtant dans sa notion de la grâce, n'est-ce pas parce que saint Augustin lui-même, par sa notion de l'Eglise, prêtait des armes à la doctrine du salut par les œuvres, dont en appa-

rence il fut le plus ardent adversaire? Il serait facile de remonter de la doctrine du salut à la doctrine du péché dans les deux systèmes. M. Hollard caractérise brièvement les deux points de vue, puis il ajoute : « On a reproché à la Réforme de dégrader l'humanité. Voici comment elle l'a dégradée. Tandis que pour l'Eglise catholique la nature de l'homme subsiste après la chute dans une intégrité relative, pour les réformateurs l'homme séparé de Dieu est atteint dans sa nature même, car, pour eux, la nature de l'homme est d'être uni à Dieu. »

M. Hollard poursuit. Il montre comment les réformateurs ont passé du terrain du salut sur le terrain de l'autorité, et il retrouve sur le terrain de l'autorité la proclamation faite par la Réforme de la souveraineté immédiate du Christ. Qu'est-ce, en effet, que l'*autorité de la Bible* sinon Jésus, celui que Luther appelle le Maître de l'Ecriture, parlant seul, en Roi, à l'humanité qu'il a sauvée. Puis l'orateur passe à d'autres conséquences du principe de la Réforme. Qu'est-ce que le *sacerdoce universel*, sinon Jésus-Christ régnant sur *tous* les croyants au même titre? Qu'est-ce pour les réformateurs que l'abolition de toute distinction entre *moments sacrés* et *moments profanes* ou, si l'on veut, entre prêtre et laïque dans le même individu, sinon Jésus-Christ régnant directement sur l'homme *tout entier* et, en face d'un système qui tend sans cesse à séparer la morale de la religion, faisant de la vie entière un acte religieux? Nous pourrions poursuivre, et partout nous trouverions dans l'œuvre de la Réforme, Jésus-Christ revendiquant la souveraineté directe, immédiate, que l'Eglise avait tenté de lui ravir.

La Réforme a donc rendu à Dieu, en Jésus-Christ, l'honneur qui lui était dû. Par là, loin d'abaisser l'homme, elle l'a grandi. Cela est logique, cela est historique aussi. Le spectacle des pays protestants en face des pays catholiques, suffit pleinement à le démontrer.

Les matériaux nous manquent pour rendre compte du débat qui suivit le discours que nous venons d'analyser. Comme on pouvait le prévoir, deux courants ne tardèrent pas à se manifester dans la discussion. D'un côté on inclinait à voir dans l'autorité de la Bible le principe de la Réforme, de l'autre, on le cherchait plutôt dans la justification par la foi. Quelques orateurs proposèrent des formules de conciliation. Nous avons remarqué en particulier celle proposée par M. Dhombres : « Le principe du protestantisme, c'est le contact immédiat, la libre communion de l'âme humaine avec Dieu, manifesté dans sa double révélation, la parole de Dieu écrite et la parole de Dieu vivante, savoir Jésus-Christ. » La formule proposée par M. Bersier nous a frappé comme un résumé à la fois concis et complet des doctrines spéciales de la Réforme : « Soumission volontaire à Dieu, révélé en Jésus-Christ, sauvant directement les âmes par sa grâce et gouvernant l'Eglise par sa parole et par son esprit. » Disons enfin que M. de Pressensé a développé avec beaucoup d'énergie, en particulier sur le terrain ecclésiastique, la formule suivante : « Le principe du protestantisme, c'est le véritable individualisme chrétien, ou le rapport direct de l'âme avec Dieu par Jésus-Christ. »

Le second sujet mis à l'ordre du jour des conférences était celui-ci: la *Cure d'âmes*. L'espace nous manque pour en parler avec quelque étendue. Il fut introduit par MM. Berger et Th. Monod et donna lieu à un entretien dont l'impression fut profondément bienfaisante. X.

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1870.

REVUE THÉOLOGIQUE

L'APOTRE SAINT JEAN A-T-IL SÉJOURNÉ A ÉPHÈSE?

2e ARTICLE (1).

L'historien Eusèbe, que nous devons maintenant consulter sur la question qui forme le titre de cette étude, naquit vers 268, et composa son important ouvrage, Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας λόγοι Ι', vers le commencement du quatrième siècle, en 325 environ (2). Plus d'un siècle le sépare donc d'Irénée et de son livre, *Adversus hæreses*, et presque deux siècles d'Ignace et de Polycarpe. Ces distances sont assez considérables pour une époque surtout où la tradition ecclésiastique occupait encore la première place, et constituait le principal organe de l'histoire naissante de l'Eglise. Il serait donc permis au premier historien qui ait tenté d'écrire une relation continue des origines de cette Eglise, en se servant d'écrits existants ou en reproduisant des jugements d'autrui sur des ouvrages qu'il ne lût pas lui-même (3), de n'avoir pas toujours été exactement renseigné, ou bien d'avoir quelquefois jugé arbitrairement tel ou tel fait qui ne cadrait pas avec ses opinions subjectives. Eusèbe nous donne, du reste, des preuves manifestes de procédés historiques qui ne portent point l'empreinte d'une parfaite impartialité. Il n'est pas entièrement étranger à la fraude pieuse. Il a ses sympathies et ses antipathies prononcées. Il est, en tous les cas, un adversaire déclaré des chiliastes et de l'eschatologie judaïque. Ses jugements sur l'authenticité de l'Apocalypse sont fort peu scientifiques. Il

(1) Voy. *Revue théologique*, numéro 1, mars 1870.
(2) Edition critique de Heinichen. Préface, p. LII, 1868.
(3) *Eusebii Opera*, IV, I, 25, C.

est mauvais exégète. Il se corrige lui-même, il se rétracte et ne semble pas toujours très-sûr de ce qu'il avance. Telles sont les principales faiblesses qu'on recueille dans son *Histoire*. Est-ce à dire que ses données historiques ne méritent que peu de confiance? Assurément non, car elles reposent sur les écrits d'auteurs plus compétents que lui, ou sur les extraits de ces écrits. Elles reposent aussi sur une puissance historique avec laquelle il faut compter absolument, à moins d'être un historien superficiel, et cette puissance historique s'appelle la tradition. Or, quand un homme tel qu'Eusèbe, habitant de la Palestine au troisième siècle, expose cette tradition, il faut y regarder à deux fois avant de juger légèrement de l'exactitude ou de la véracité d'un fait traditionnel, surtout si ce fait est de la plus haute importance. L'historien a pu se tromper au sujet de certains détails qui concernent ce fait, mais il serait bien téméraire de prétendre qu'il s'est trompé sur la réalité elle-même (1).

Nous pourrons, après cette appréciation préliminaire, examiner plus mûrement les renseignements donnés par l'évêque de Césarée, mais principalement les textes qui importent le plus dans notre question, les allusions faites par Eusèbe à Papias, et

(1) Il serait assez intéressant d'examiner ici les sources auxquelles Eusèbe a puisé, ou du moins les titres de documents qui n'existent plus pour nous. On verrait, par l'abondance de la littérature ecclésiastique de ce temps, combien déjà, à cette époque, les opinions divergeaient sur les faits et les personnages de l'antique Eglise. Mais il est important surtout de bien comprendre ce qu'Eusèbe et ses contemporains ont entendu par le mot *tradition* (παράδοσις). Il faut, en effet, distinguer soigneusement, entre deux espèces de traditions, la tradition prise dans le sens le plus large du terme, qui impliquait les récits appuyés du témoignage contrôlé des anciens et par des témoins oculaires. C'était la tradition fixée par écrit plutôt que transmise oralement, celle qu'Eusèbe appelle la παράδοσις proprement dite, ou bien aussi ὁ λόγος. (Cf. *H. E.*, IV, § I et III, 23, 6.) Or, à cette tradition, qui était la véritable *tradition ecclésiastique* (κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, qu'on peut traduire par *secundum plerosque ecclesiasticos scriptores*), il est évident qu'il faut accorder une très-grande valeur historique. Il ressort du reste clairement de la méthode même employée par Eusèbe, qu'il a fait beaucoup plus d'extraits que de relations de faits conservés mentalement par ses contemporains. C'est ici qu'il faut placer en première ligne ce qu'il dit de l'apôtre Jean (*H. E.*, III, 23) : Οὐ μῦθον ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.) La tradition relative à saint Jean est aussi historique, aussi sûre, aussi digne de créance pour Eusèbe que le martyre d'Ignace, car au sujet du martyr d'Antioche, il dit : Λόγος δ' ἔχει τοῦτον — μαρτύρια ἕνεκεν, etc. (*H. E.*, III, 36, 3.) — En second lieu, Eusèbe parle d'une tradition dans le sens restreint du mot, impliquant des récits confirmés par aucun témoignage écrit et propagés oralement par la rumeur publique. C'était là le μῦθος. (*H. E.*, III, 23, 6.) Ici, nous voyons classé, par exemple, ce qui est dit de l'apôtre (?) Philippe, de saint Paul (*H. E.*, II, 22, 2), des apôtres et de leurs missions dans les contrées lointaines (III, 1; Cf. III, 37) : Ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, etc.

aux relations personnelles de cet antique témoin en Asie Mineure (1).

Arrêtons-nous donc à un passage devenu classique comme la lettre d'Irénée à Florinus, et essayons d'en pénétrer soigneusement le sens historique. Nous voulons parler de la fameuse citation, — empruntée à un document malheureusement perdu pour nous, et qui, si nous le possédions, jetterait une vive lumière sans doute sur bien des questions pendantes, — des Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις de l'évêque d'Hiérapolis (2).

Nous avons vu, au début de cette étude, ce que Keim nous dit de Papias et de ses rapports avec l'apôtre Jean. Selon notre critique, Papias n'a jamais connu personnellement cet apôtre en Asie Mineure. Il nous dit, par contre, avoir vécu *jadis* en rapport avec Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur et témoins de la tradition. C'est auprès de pareils hommes, qui avaient connu « les anciens » apôtres, qu'il s'est informé de ce que disaient Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, etc. — C'est ainsi que Keim traduit le célèbre passage des Ἐξηγήσεις.

Nous le transcrirons intégralement, comme nous avons fait des citations d'Ignace et d'Irénée. Le lecteur jugera en plus parfaite connaissance de cause. Mais voici d'abord ce qu'Irénée nous dit de Papias, d'après l'*Histoire* d'Eusèbe (3) :

Ταῦτα (*scil.* συγγράμματα πέντε) δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων, etc. Quelques lignes plus loin, Eusèbe cite le texte de l'évêque d'Hiérapolis, qu'il interprète à sa manière. Voici ce fameux texte : Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιουμένος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγενομένοις τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· Τὶ Ἀνδρέας ἤ τι Πέτρος εἶπεν, ἤ τι Φί-

(1) On s'expliquera facilement pourquoi nous ne parlons de Papias qu'après avoir étudié Ignace, Polycarpe et Irénée. Les témoignages de ces derniers, nous les avons de première main, tandis que Papias ne nous est connu que par Eusèbe. Nous avons suivi l'ordre historique des documents.

(2) *Hist. eccl.*, III, 39, 3, 4.

(3) *Hist. eccl.*, III, 39; Cf. *Adv. hær.*, V, 33, 4.

λιππος ἤ τι Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἤ τι Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος, ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ, λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

Qu'est-ce que Papias a voulu dire, en réalité, dans ce texte? C'est là ce qu'il s'agit d'examiner soigneusement avant d'apprécier le jugement d'Eusèbe sur l'évêque d'Hiérapolis et sur son livre. Disons de suite toutefois pourquoi il nous importe tellement de connaître le vrai sens de la citation que nous venons de transcrire. Ce sens nous importe, non autant pour savoir en ce moment si Papias n'a été qu'un organe de la tradition ou un témoin oculaire et auriculaire, mais pour savoir, oui ou non, s'il a connu personnellement des apôtres selon son propre témoignage, quels sont les apôtres qu'il a connus, et *où* surtout il a pu les connaître. De ces questions dépend la solution finale du problème important que nous étudions : le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure.

Irénée ne nous laisse pas dans le doute au sujet des relations personnelles de l'évêque d'Hiérapolis. Il l'appelle hautement ὁ Ἰωάννου ἀκουστὴς καὶ Πολυκάρπου ἑταῖρος, comme on a pu voir ci-dessus (1). Or si, comme son ami Polycarpe, Papias a été un ἀκουστής de Jean, l'apôtre, il va sans dire qu'il l'a été dans les mêmes localités que lui, c'est-à-dire en Asie Mineure, à Ephèse. Mais nous l'avons dit, d'après Keim, Irénée s'est gravement trompé aussi bien au sujet de Papias qu'au sujet de Polycarpe, lui que nous avons déjà vu passablement mieux informé que l'historien de Zurich, sur l'évêque de Smyrne et ses amis. Supposons donc cette erreur fondamentale, et voyons ce que Papias lui-même nous raconte de ses relations.

D'après notre texte exactement et impartialement compris, l'évêque d'Hiérapolis commence par nous dire qu'il n'a pas été un autoritaire aveugle, se rapportant à ce que disait la foule, mais à ce qu'enseignaient les hommes qui connaissaient la réalité des faits. Il n'en appelle pas à ceux qui se souvenaient seulement des préceptes d'autrui, mais à ceux qui se souvenaient des commandements confiés à la foi par le Seigneur lui-même,

(1) Qu'on remarque l'article significatif des meilleurs manuscrits. Il est évident qu'il s'agit ici de l'apôtre, puisque l'ἀκουστής a une si grande importance aux yeux d'Irénée.

et *qui provenaient en droite ligne de la vérité*. C'est ainsi, en effet, qu'il faut traduire, car le texte le plus autorisé porte ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας, et non παραγινομένας (*scil.* ἐντολάς). Il est facile de voir que ces παραγινόμενοι ne peuvent être autres que des envoyés officiels chargés d'une mission, — des apôtres en un mot, car ici, *la vérité*, ἡ ἀλήθεια — κατ' ἐξοχήν — n'est autre que la personne du Christ. Papias, en en appelant à *des apôtres* et en prétendant se référer aux enseignements oraux « confiés à leur foi, » les aura donc entendus, les aura vus personnellement. Il n'y a pas à en douter si nous comprenons bien ce qu'il veut dire. Mais ne nous hâtons pas d'arriver à cette conclusion, car les παραγινόμενοι n'auraient-ils pas été des disciples quelconques qui, comme les apôtres, auraient eu le privilége d'entendre Jésus? N'est-ce pas à de semblables témoins que Papias fait expressément allusion, pour nous faire entendre qu'il n'a pas été en relation avec des apôtres proprements dits? A ce doute ou à cette question, le texte de l'évêque d'Hiérapolis répond clairement, ce nous semble, en établissant la distinction la plus nette entre ceux qu'il désigne comme *apôtres*, et ceux qu'il excepte comme hommes apostoliques de second rang. Cette distinction importante, nous la trouvons exprimée immédiatement après, dans le célèbre passage si controversé où il est deux fois question d'un Ἰωάννης. Quels sont donc ces deux personnages? L'un, rangé parmi les apôtres André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques et Matthieu, est manifestement l'*apôtre* Jean; il n'y a pas à en douter. Mais l'autre Jean placé après l'obscur Aristion, comme dit Keim, qui est-il? Est-ce le même que le premier, comme ont essayé de le démontrer tout récemment encore Zahn et Riggenbach (1)?

Evidemment non. Il est question là de deux Jean bien différents : de l'apôtre et d'un « presbytre » de ce nom. C'est là un résultat acquis qu'il ne faudrait plus nier. Qu'aurait voulu dire, en effet, Papias par cette distinction dans le groupement de ses personnages, si ce n'est cela? A quoi bon cette juxtaposition, cette place étrange assignée une seconde fois après Aristion, si le second Ἰωάννης n'était autre que le premier? — Mais il y a plus. Papias dit très-nettement εἶπεν en parlant d'André, de

(1) *Studien u. Kritiken*, 1866, p. 649, et *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1868, t. XIII.

Pierre, etc. (1), et λέγουσιν en parlant d'Aristion et du presbytre Jean, les disciples du Seigneur. Les apôtres auraient donc parlé *dans le passé;* les disciples en question parlent, *vivent encore* au moment où Papias écrit. Le premier Jean ne peut donc être, à aucun prix, le même que le second, et le presbytre tant contesté a réellement existé. En cela, Eusèbe a parfaitement raison (2).

Keim est donc dans son plein droit en revendiquant énergiquement l'existence et le séjour du presbytre Jean en Asie Mineure. Nous ne lui contestons pas le service réel qu'il a rendu à la critique par cette revendication. Mais est-il aussi autorisé à faire l'opération contraire des adversaires qu'il redresse si vertement? A-t-il le droit d'affirmer aussi lestement qu'il le fait que le presbytre seul a vécu à Ephèse et non l'apôtre? C'est là une tout autre question que Papias même résout tout autrement à notre humble avis.

En effet, si l'évêque d'Hiérapolis parle de Jean, l'apôtre, comme d'un homme qui ne vit plus, et si Aristion et le presbytre Jean sont désignés par lui comme vivant encore, cela signifie-t-il que cet évêque n'a pas connu personnellement l'apôtre qu'il mentionne?! Le passé εἶπεν peut-il être considéré comme un argument irréfutable en faveur d'une pareille thèse? Un curieux argument, en vérité, qui ne prouve absolument rien d'autre que l'apôtre en question, ainsi que les autres dont parle Papias, n'étaient plus parmi les vivants quand il composa ses Ἐξηγήσεις. Nous défions qui que ce soit de lui donner la signification que lui donne notre critique de Zurich. Or, s'il en est ainsi, l'évêque d'Hiérapolis n'affirme ni ne nie en aucune manière, ne nous fait même pas supposer en quoi que ce soit, qu'il n'a pas eu des relations personnelles avec l'un ou l'autre des apôtres qu'il énumère. Mais si le passé εἶπεν ne prouve rien dans

(1) Il est à remarquer toutefois que le εἶπεν est placé après ἤ τι Ἀνδρέας ἤ τι Πέτρος, et qu'on pourrait, au besoin, soutenir que le présent λέγουσιν se rapporte aux autres apôtres. Ce que Zahn dit au sujet de ce texte n'est nullement probant. Si Jérôme a traduit λέγουσιν, par *loquebantur*, et Sophronius, le traducteur de Jérôme, par ἐλάλησαν, ils ont tout simplement travesti la pensée de Papias. Quant à l'exemple d'Irénée, qui en appelle à des témoins morts en employant le présent (*sicut Evangelium et omnes seniores testantur*), il ne prouve rien; il s'agit ici d'un présent historique qui n'a rien de commun avec la citation d'Eusèbe. Voy. *Studien u. Kritiken*, 1866, p. 662; *Adv. hær.*, II, 22, 5.

(2) *Hist. eccl.*, III, 39, 5, 6. C'est là aussi l'opinion de Tischendorf et celle d'un de nos vénérés professeurs de Montauban.

la question que nous examinons, d'autres expressions significatives de la citation d'Eusèbe prouvent beaucoup, si on les étudie de près.

Nous venons de voir que Papias distingue parfaitement les apôtres mentionnés d'Aristion et du presbytre Jean. Eh bien, tout en séparant nettement les deux classes d'hommes, il n'en prétend pas moins avoir profité personnellement de leurs enseignements oraux. Il les réunit, en effet, dans une seule et même catégorie quand il écrit les lignes suivantes, déjà examinées plus haut : *Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον*, etc., etc.; — *ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυριου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας*. Dans ce passage, apôtres et disciples non apôtres (1) sont clairement et expressément désignés, car il résume l'énumération de tous les noms qui suivent; et c'est à leur témoignage précis, par conséquent à des relations personnelles avec eux, que l'évêque d'Hiérapolis en appelle! Il a joui (*ἔχαιρον*) de leur conversation! Y a-t-il moyen de traduire autrement notre texte? Nous ne le pensons pas. Mais où donc Papias a-t-il pu jouir de la conversation d'apôtres et de disciples de Jésus? Là probablement où son ami Polycarpe prétendait avoir connu Jean « le disciple du Seigneur, » en Asie Mineure, à Ephèse, ou dans quelque autre ville de la contrée. Papias, comme Polycarpe, résoudrait donc la question du séjour de notre apôtre avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, si nous lisons attentivement, et sans préventions, l'unique passage qui nous a été conservé de son livre si regrettable pour la solution de tant d'autres problèmes.

Etudions néanmoins la question de plus près encore, en cherchant à fixer aussi exactement que possible l'époque précise à laquelle vécut l'évêque d'Hiérapolis. Nous verrons après ce que vaut le jugement contradictoire d'Eusèbe sur ce point important. Ainsi, à quelle époque a vécu Papias? A cette question, nous empruntons tout d'abord une réponse significative à un écrit qui, sous bien des rapports, n'est qu'une copie d'Eusèbe, mais qui, entre autres, s'appuie visiblement sur des sources originales perdues aujourd'hui. Nous voulons parler du *Chronicon paschale*, qu'il ne faut pas confondre avec le *Chronicon* d'Eusèbe. Dans

(1) Les *μαθηταὶ τοῦ Κυρίου* sont évidemment ici des disciples directs, et non-seulement de simples fidèles, comme l'a prétendu Weizsæcker, *Untersuchungen über die evang. Geschichte*, p. 27.

cet écrit, à la suite du récit de la terrible persécution dont Polycarpe fut victime, fait raconté par le *Martyrium Polycarpi*, et d'après l'*Histoire ecclésiastique*, nous lisons les détails suivants : Σὺν τῷ ἁγίῳ δὲ Πολυκάρπῳ καὶ ἄλλοι δ' ἀπὸ Φιλαδελφείας μαρτυροῦσιν ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐν Περγάμῳ δὲ ἕτεροι ἐν οἷς ἦν καὶ Παπίας, etc., etc. Ce détail d'un martyre de l'évêque d'Hiérapolis, qui n'a été puisé ni dans le *Martyre de Polycarpe* (1) ni dans Eusèbe (2), a dû être puisé dans une source antérieure, dans les *Actes des Martyrs de Pergame*, dont l'auteur du *Chronicon paschale* s'est servi comme Eusèbe lui-même (3). Il a donc une valeur toute spéciale que l'omission volontaire d'Eusèbe ne diminue en rien. Eusèbe, du reste, en racontant le martyre de Polycarpe, parle lui-même de nombreuses victimes qui périrent avec l'évêque de Smyrne, mais il ne nomme pas Papias pour un motif bien compréhensible que nous examinerons après (4). Or, où faut-il maintenant placer la terrible persécution en question? Avant le martyre de Polycarpe, selon l'attestation expresse du *Martyrium sancti Polycarpi;* car, d'après ce récit, Polycarpe en fut la dernière grande victime (5). Papias a donc été le contemporain de Polycarpe, et probablement un contemporain plus âgé que lui. Il a donc vécu dans les mêmes circonstances historiques, il a connu sans nul doute les mêmes personnages importants que l'évêque de Smyrne, avec lequel il a eu évidemment des rapports fréquents et personnels. C'est là ce que nous a déjà affirmé Irénée; bien plus, c'est là ce qu'Eusèbe lui-même paraît avouer malgré lui, quand il écrit cette notice significative : Διέπρεπέ γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ Κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος. Καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, etc. (6). Dans son *Chronicon*, il est encore plus explicite, car nous y lisons, à propos de la CCXX^e^ olympiade : *Ioannem apostolum usque ad Trajani tempora permansisse Irenæus tradit* —

(1) Voy. Dressel, p. 391 sq.
(2) *Hist. eccl.*, IV, 15-48.
(3) IV, 48 : Ἐν Περγάμῳ ὑπομνήματα μεμαρτυρηκότων φέρεται.
(4) Un auteur postérieur, Stephanos Gobaros, qui est loin d'être un admirateur de Papias et de ses opinions, ne le place pas moins parmi les martyrs de la grande persécution sous Marc-Aurèle.
(5) Voy. Dressel, *loca citata*.
(6) *Hist. eccl.*, III, 36, 1, 2.

postquam ejusdem auditores agnoscebantur Papias Ieropolitanus et Polycarpus Smyrnæorum regionis episcopus. Ici, comme dans la notice précédente, l'historien ecclésiastique donne son avis personnel nullement emprunté à Irénée, qui n'ajoute pas cette réflexion à ce qu'il dit du séjour de l'apôtre Jean à Ephèse (1). Eusèbe, comme l'auteur des *Acta martyrum* et celui du *Chronicon paschale*, placent donc Papias sous le règne de Trajan (98-117), à l'époque même où, d'après Irénée, l'apôtre Jean séjournait à Ephèse. — Peut-on se demander maintenant si l'évêque d'Hiérapolis, le contemporain plus âgé de Polycarpe, son ami d'après Irénée, un ἐπίσκοπος qui vivait aux jours mêmes où l'évêque de Smyrne, et beaucoup d'autres de ses collègues, étaient établis et consacrés dans leurs fonctions par des *apôtres* (2); que cet homme a pu rester, pendant une grande partie de sa carrière épiscopale, étranger à la ville d'Ephèse et aux personnages éminents qui s'y trouvaient? Et si, comme Eusèbe l'admet, sans aucune ombre de doute (3), avec toute la tradition de son temps, Jean l'apôtre a vécu à Ephèse, sous Trajan, serait-il possible de croire que Papias ait été le seul à ne jamais le voir personnellement, durant peut-être trente années de ministère?! Il aurait été le seul à ne jamais se rendre dans la métropole à laquelle se rattachaient si étroitement les Eglises d'Asie Mineure (4)?! Ce serait là une impossibilité historique. Ainsi, l'âge et l'époque de la vie de Papias nous amènent forcément à le considérer comme un contemporain, non-seulement d'Aristion et de Jean le presbytre, mais encore des apôtres qu'il énumère auparavant. Mais s'il en est ainsi, notre exégèse de la citation des Ἐξηγήσεις n'est-elle pas pleinement justifiée? Quand l'évêque d'Hiérapolis dit : Τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους — τὶ Ἀνδρέας — εἶπεν ἤ τι Ἰωάννης, — n'est-ce pas qu'il parle nécessairement d'une audition personnelle, de relations personnelles avec le grand apôtre en Asie Mineure, et, sans nul doute, dans la métropole, à Ephèse?

Cependant, voici Eusèbe qui nous dit le contraire. Immédiatement après avoir cité la déclaration catégorique d'Irénée, et

(1) *Hist. eccl.*, II, 22, 5; III, 3, 4, passages auxquels Eusèbe fait allusion dans son *Chronicon*.
(2) *Hist. eccl.*, III, 23, 6, 7.
(3) *Hist. eccl.*, III, 23.
(4) Apocalypse, II, III.

avant de citer le texte si controversé des Ἐξηγήσεις, il écrit ce qui suit : Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, πάρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησι λέξεων.

Il y a donc là une contradiction manifeste avec l'assertion mentionnée du *Chronicon;* il y a plus : il y a contradiction avec l'opinion exprimée dans l'*Histoire ecclésiastique* même, qui fait de Papias le contemporain de Polycarpe, et le place franchement entre ce père et Ignace, l'évêque d'Antioche (1). Et l'on nous dit qu'Eusèbe a corrigé l'erreur énoncée dans le *Chronicon*, en écrivant son *Histoire ecclésiastique* (2)!

En vérité, ce n'est pas là ce que nous dit le passage cité plus haut du troisième livre de cette *Histoire* (3)! Mais Keim n'a concentré son attention que sur le jugement tardif du chapitre XXXIX. Là est le point important où commence à se dévoiler l'erreur de tant de siècles. L'évêque d'Hiérapolis, Eusèbe nous l'affirme clairement, n'a jamais connu personnellement un apôtre quelconque : il n'a connu que le presbytre du nom. Et c'est ce malheureux presbytre que l'enthousiaste Irénée a confondu d'une manière si funeste avec l'apôtre. Pourquoi cela? Parce que l'évêque de Lyon était un chiliaste, et qu'il a sans doute volontiers attribué l'eschatologie de Papias à l'autorité d'un saint Jean, plutôt que de la faire provenir d'un obscur presbytre d'Ephèse. C'est encore Eusèbe qui nous le dit : Papias, avec sa prétendue tradition johannique, est devenu l'auteur des erreurs chiliastes d'Irénée et de beaucoup d'autres (4).

Ah! que l'autorité infaillible de cet excellent Eusèbe est donc une bonne fortune pour la critique « rassise, » qui ne demande que des arguments pour défendre sa thèse principale, l'inauthenticité du quatrième évangile! Vraiment! l'historien ecclésiastique du cinquième siècle ne s'est certainement jamais douté qu'il rendrait un si bon service aux adversaires actuels de l'évangile johannique; sans cela, — soyez-en convaincu, — il ne leur aurait pas laissé, sur le malheureux évêque d'Hiérapolis, un jugement devenu une arme si terrible contre cet évangile! Mais

(1) *Hist. eccl.*, III, 36, 1.
(2) *Jesu von Nazara*, p. 164.
(3) *Hist. eccl.*, III, 36, 1.
(4) *Hist. eccl.*, III, 39, 12, 13.

que dit donc, au fond, Eusèbe de Papias et de ses relations avec certains apôtres? Il formule une phrase aussi hésitante, aussi peu sûre d'elle-même que celle-ci : Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας — ἐμφαίνει! Ainsi, dans la préface de ses Ἐξηγήσεις, l'évêque d'Hiérapolis n'aurait fait que *sous-entendre, faire comprendre à demi-mot* qu'il n'était pas un auditeur et un *autopte* des apôtres (1). Il ne l'a pas affirmé, il ne l'a pas dit clairement. Quelle bonne trouvaille pour Eusèbe s'il l'avait fait! — Que signifie, pour celui qui connaît l'historien ecclésiastique et ses antipathies prononcées pour Papias et ses doctrines, une semblable allégation si vague, si peu catégorique? Elle ne signifie rien du tout, d'autant plus que cet historien s'est ouvertement contredit, non-seulement dans le *Chronicon*, mais même dans son *Histoire*. Le même historien, du reste, ne nous offre-t-il pas le jugement le plus contradictoire sur la valeur intellectuelle de l'évêque d'Hiérapolis? Il l'appelle une fois ἀνὴρ τὰ πάντα ὅ τι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων (2), et, une autre fois, σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν (3)! Or, qu'est-ce qui a inspiré au partial Eusèbe un jugement aussi contradictoire? Il est assez bon pour nous le dire clairement lui-même, immédiatement après avoir déprécié si cavalièrement celui qu'il avait tant loué — trois chapitres auparavant. Il nous dit : Ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται (4). C'est donc le livre de Papias qui lui a déplu (Cf. III, 39, 2); c'est d'après le livre des Ἐξηγήσεις qu'il juge l'homme, et non d'après ce qu'il sait de lui, grâce à la tradition. C'est le livre qui ne *lui paraît* (ἐμφαίνει) pas provenir d'un disciple des apôtres : ce n'est plus Papias qui a fait une allusion quelconque, dont on pouvait conclure qu'il n'avait pas personnellement connu un apôtre.

Tel est, en effet, le vrai sens des données historiques d'Eusèbe, et le véritable état des choses pour celui qui lit attentivement les chapitres en question de l'*Histoire ecclésiastique*. Au reste, Schleiermacher, ce maître de la critique, disait déjà fort

(1) Ἐμφαίνειν ne peut jamais signifier *affirmer*, comme traduit Holzmann, *Synopt. Evangelien*, p. 249.

(2) *Hist. eccl.*, III, 36, 2. Ce passage se trouve dans la plupart des manuscrits. L'opinion de Valésius, suivie par Bleck, *Einl. in das. N. T.*, p. 93, que ce passage est interpolé, échoue devant l'attestation des manuscrits examinés par Heinichen, p. 141.

(3) *Hist. eccl.*, III, 39, 13.

(4) *Hist. eccl.*, III, 39, 13. De quelque manière qu'on essaye de faire concorder ces jugements différents, ils n'en impliquent pas moins une contradiction, car pourquoi Eusèbe ne les a-t-il pas réunis au chapitre XXXVI?

bien, en 1832, dans les *Studien u. Kritiken* : « Supposons que l'éloge de Papias, tel que nous le lisons dans Eusèbe, soit interpolé, — ce que je ne veux pas contester absolument, — et que l'historien n'ait prononcé un jugement défavorable que postérieurement ; supposons que Papias ait été, en réalité, un esprit étroit, ses témoignages n'en perdront rien de leur importance, car il ne s'agit ici nullement de l'opinion personnelle de l'évêque d'Hiérapolis. »

Schleiermacher, comme on le pense bien, fait allusion à ce que Papias nous dit de ses rapports avec les apôtres, comme de ce qu'il avance sur les évangiles.

Il reste toutefois une dernière objection à laquelle nous n'avons pas répondu. Keim nous dit quelque part (1) qu'Irénée, l'auteur de la funeste erreur de dix-huit siècles, « s'explique lui-même » sur son apôtre Jean, en l'appelant « régulièrement » comme Polycarpe, « le disciple du Seigneur (ὁ μαθητὴς Κυρίου). » Or Papias emploie la même désignation ; il ne parle que du « presbytre, » du « disciple du Seigneur. » Irénée va plus loin ; il appelle Papias, comme Polycarpe, « disciples de Jean, *du disciple du Seigneur.* » Ici se dévoilerait plus complétement l'erreur. Papias n'est pas le disciple de l'apôtre, mais d'un autre Jean, etc. Cela est-il ainsi? Irénée et Papias font-ils réellement cette distinction importante, qui nous permettrait de comprendre de quel Jean ils ont voulu parler? Keim cite divers passages d'Irénée où Jean est appelé simplement *discipulus Domini* et μαθητὴς Κυρίου. Mais en voici un autre, ce nous semble, où il est plus explicite : Πολύκαρπος — ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, etc. (2). Ici, il n'y a plus à s'y tromper : le Ἰωάννης en question est nettement compté parmi « les autres apôtres. » — Keim, il est vrai, ne voit qu'une confusion dans ce texte, confusion bien compréhensible chez l'évêque de Lyon. — Cette confusion est-elle possible chez l'homme qui a si hautement affirmé le séjour de l'apôtre à Ephèse (3)?

Nous avons vu plus haut quels rapports il assignait à son

(1) *Jesu von Nazara*, p. 163; Irén., *Adv. hær.*, II, 22, 5; V, 33, 3 (*discipulus Domini*) : de même *Hist. eccl.*, III, 1, 1.

(2) *Hist. eccl.*, V, 24, 16.

(3) *Adv. hær.*, II, 22, 5; Cf. *Hist. eccl.*, III, 23, 3, 4; *Adv. hær.*, III, 3, 4; *Hist. eccl.*, IV, 14, 3; *Adv. hær.*, III, 11; *Hist. eccl.*, V, 8, 4.

maître Polycarpe avec cet apôtre. — Les paroles de Papias nous permettent-elles davantage de faire une distinction entre Jean « le disciple du Seigneur » et Jean « l'apôtre? » Qu'on relise le texte des Ἐξηγήσεις. Là, les apôtres André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, sont clairement désignés par les termes : *disciples du Seigneur*, car la citation ajoute : Ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν (1). Malgré cela, ils sont tout aussi nettement distingués d'Aristion et de son compagnon, appelés comme eux : οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί. Personne ne voudra raisonnablement nier cette identité de désignation, ni la distinction qu'établit Papias entre les apôtres et Aristion avec le presbytre Jean. Il en est de même du terme de πρεσβύτερος, que l'évêque d'Hiérapolis applique indistinctement aux apôtres qu'il énumère et à d'autres disciples du Seigneur, comme on le voit pour le presbytre Jean. C'est des premiers « presbytres » — τὶ Ἀνδρέας ἤ τι Πέτρος εἶπεν ἤ τι Ἰωάννης — qu'il a appris personnellement ce qu'il consigne dans son livre : Παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, etc. (2). Et, comme pour nous dire plus distinctement encore que ces « presbytres-là » ne sont ni de la même génération ni du même rang que « le presbytre Jean, » il ajoute le mot significatif ὅσα ποτὲ (jadis) — ἔμαθον, tandis qu'en parlant d'Aristion et de son compagnon, il dit : Ἅτε — λέγουσιν. Ni Irénée ni Papias ne nous font donc comprendre, par une désignation spéciale, que leur Jean ne fut point l'apôtre de ce nom, car l'un et l'autre donnent les noms de « disciples du Seigneur » et de « presbytres » aux apôtres comme aux disciples de second rang non apôtres, tout en les séparant nettement (3).

Nous avons, dans ce qui précède, examiné longuement la question si importante des relations personnelles de l'évêque d'Hiérapolis. On comprendra facilement pourquoi. C'est d'elle que dépend, en effet, comme des attestations de Polycarpe, la réalité historique d'un séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure.

(1) *Hist. eccl.*, III, 39, 4.

(2) *Hist. eccl.*, III, 39, 3. Μανθάνειν παρά τινος ne signifie jamais autre chose qu'apprendre personnellement de quelqu'un.

(3) Les arguments récents de Zyro (ancien professeur de Berne) (*Neue Beleuchtung der Papiasstelle in der Kirchengesch*, des Eus., 3, 39) ne peuvent effacer cette distinction. Cet auteur admet que le mot πρεσβύτερος s'applique à une génération passée, y compris les apôtres, mais aussi aux anciens, aux presbytres des Eglises. Papias, néanmoins, selon Zyro, ne désigne par ce terme que les anciens non apôtres. — Mais sur

Or ce séjour, nous l'avons vu, ressort, avec plus d'évidence qu'on ne le croit généralement, du texte de Papias aussi bien que des récits d'Irénée sur l'évêque de Smyrne, et du fait incontestable des discussions pascales. Papias, comme Polycarpe, s'il a connu personnellement le Zébédaïde, « le disciple aimé, » n'a pu le connaître qu'en Asie Mineure, et non pas en Palestine, où il n'a jamais vécu comme Aristion et le presbytre Jean.

Nous ne terminerons pas toutefois ce débat sans reproduire les dernières conclusions de Keim. On jugera de leur valeur réelle par ce qui précède. « Après Irénée, dit notre historien (1), la croyance à l'apôtre de l'Asie Mineure s'est rapidement répandue ailleurs. Qu'on songe à Tertullien, à Clément et à Origène, à Eusèbe et à Jérôme. L'Apocalypse aussi, composée vers Pâques 69, prêta son concours. Attestée comme œuvre de l'apôtre par Justin Martyr, Irénée et les grands Pères de l'Eglise, elle désignait clairement l'Asie Mineure, Ephèse, comme lieu d'un séjour de l'apôtre Jean. Appolonius (vers 170-180) racontait la résurrection d'un mort opérée par Jean, non l'apôtre, mais l'auteur de l'Apocalypse (2). L'Asie Mineure, naturellement, intervint à son tour, et Irénée n'a sans doute pas été, dès le début, le seul dans l'erreur. Ainsi, Polycrate, l'évêque d'Ephèse, originaire de l'Asie Mineure, le successeur de sept évêques, ses ancêtres, écrit une lettre à Victor, évêque de Rome, au sujet des discussions pascales entre 190-200, et lui cite, parmi les grandes lumières de l'Asie Mineure, à côté de Philippe, l'un des douze, et de ses deux filles prophétesses, l'apôtre Jean, qui avait vécu et qui était mort à Ephèse, celui qui s'était penché sur le sein de Jésus, qui avait été grand prêtre portant le pétalon, et qui est devenu martyr (3). Mais la critique découvre facilement les grandes faiblesses historiques de la rhétorique de l'évêque

quoi se fonde-t-il pour soutenir cette thèse? — Et quand il se divertit de l'âge d'Aristion et du presbytre Jean, « les disciples du Seigneur, » qui auraient encore vécu lorsque Papias écrivit son livre, longtemps après la mort de l'apôtre Jean, il ne songe pas sans doute qu'Aristion et le presbytre ont pu être parfaitement des jeunes gens de quinze à vingt ans, lorsque l'apôtre Jean en avait trente à trente-trois, comme Jésus. Au reste, cette question est complétement indépendante de l'âge et du séjour de l'apôtre à Ephèse. — Je rappelle volontiers ici le titre qui se trouve en tête des lettres apocryphes d'Ignace à saint Jean (*Johanni sancto seniori*), Dressel : *Opera Patrum*. Ces lettres, évidemment très-anciennes, prouvent suffisamment que le titre de πρεσβύτεροι était réellement donné aux apôtres par les contemporains de Papias.

(1) *Geschichte Jesu von Nazara*, p. 164 sq.

(2) *Hist. eccl.*, V, 18.

(3) *Hist. eccl.*, III, 31; V, 24.

d'Ephèse, rhétorique qu'un dogmatisme insensé considère comme un torrent de vérité. Ce qu'elle nous offre, en effet, ce sont des images fantastiques empruntées aux évangiles et à l'Apocalypse. Polycrate, du reste, n'a-t-il pas fait de Philippe un apôtre, malgré les plus anciens témoins, et n'a-t-il pas transféré le tombeau d'une de ses filles à Ephèse, tandis que, selon Proclus (1), Philippe, avec ses quatre filles, avaient été ensevelis à Hiérapolis? Cependant, il n'a pas eu le courage d'appeler Jean un apôtre (?); il l'a placé étrangement (?) après l'apôtre Philippe et ses quatre filles, il l'a cité avec Polycarpe, Thraséas, Sagaris, Papirius, Meliton, à côté (?) de personnages beaucoup plus récents. Pour ce motif aussi, Hitzig et Wieseler ont déjà pensé à une confusion avec le presbytre Jean (2). Mais ce qui est plus étonnant encore, — en vérité, une preuve du caractère foncièrement historique du presbytre, — c'est l'indestructible souvenir de son activité. Irénée et Polycrate ont pu le faire disparaître derrière l'apôtre, — des témoins postérieurs incapables d'effacer son nom rétablissent les deux personnages, et cherchent à résoudre avec eux certaines difficultés du Nouveau Testament. Denys d'Alexandrie (au milieu du troisième siècle) parle de deux Jean différents et de deux tombeaux à Ephèse. Eusèbe reprend cette tradition et cherche, en se fondant sur Papias, dans le second tombeau celui du presbytre, qu'il considère comme l'auteur de l'Apocalypse.

« Jérôme est plus positif, non sans dire néanmoins que quelques-uns nient l'existence du presbytre, et envisagent les deux tombeaux comme des monuments érigés à l'apôtre Jean (3). Même les *Constitutions apostoliques* nomment, à côté de l'Ariston (Ariston) de Papias, un Jean, évêque d'Ephèse, successeur de Timothée, et l'apôtre Jean qui l'institua dans son ministère (4).

« C'est ainsi que, jusqu'à nos jours, les deux personnages ont conservé chacun sa tradition. La tentative trop violente de Lutzelberger qui, en 1840, essaya de bannir l'apôtre Jean de l'Asie proconsulaire, n'a pas réussi à réveiller la critique déjà active chez Eusèbe. Un membre même de l'école critique, Schwegler,

(1) Proclus, III, 31.
(2) Wieseler, *Des Papias Zeugniss und der Presbyt. Joh. Theol. Mitarbeiten*, 1840, p. 113 sq; Hitzig, *Joh. Markus*, 1843, p. 5 sq.
(3) *Hist. eccl.*, VII, 23; Cf. III, 39. Hieron., *Cat.*, 9.
(4) *Constit.*, VII, 46.

n'a-t-il pas redressé l'imprudent avec sa critique enivrée aussi vertement que Willibald Grimm, qui, à cette époque, prit feu et flamme pour le séjour de Jean à Ephèse (1)? L'école critique, jusqu'à Hilgenfeld et Volkmar, a au contraire maintenu avec force l'apôtre en Asie Mineure, d'autant plus que cet apôtre a été pour elle un utile auxiliaire contre le quatrième évangile, dans la discussion pascale (2). Quant au fabuleux presbytre, on en souriait. Ce n'était pas là, certes, un brillant exemple de la critique historique, qui fut maniée si savamment par Baur et Hilgenfeld, contre les fausses démonstrations de Weitzel et de Steitz, dans la question de la célébration de la pâque en Asie Mineure. Mais, d'un autre côté, Lucke, Grimm, Wieseler et d'autres encore, ont compris les faiblesses de ces démonstrations. Cependant, tout en reconnaissant avec anxiété que la confusion primitive (des deux personnages d'Ephèse) pouvait avoir de plus grandes proportions, on n'en a pas moins maintenu le caractère inébranlable de la tradition certaine de l'évêché d'Ephèse. Aujourd'hui, dans l'impossibilité de faire disparaître, avec Guericke, Hengstenberg, Lange, et, plus récemment, avec Zahn et Riggenbach, le fâcheux presbytre auquel Tischendorf même ne dispute plus l'existence historique, l'enquête critique se concentre autour de la question naïve : le presbytre a-t-il succédé à l'apôtre ou l'apôtre au presbytre, dans l'inexpugnable forteresse d'Ephèse?

« Quant à nous, nous avons « dissous » l'un des deux personnages, et il faudra attendre si quelqu'un osera le ressusciter encore, et maltraiter de nouveau le texte de Papias.

« Si donc ainsi, d'après tous les témoignages historiques, l'émigration de l'apôtre Jean en Asie Mineure perd toute espèce de créance, — l'opinion qui attribue le quatrième évangile au fils de Zébédée a perdu son dernier fondement. »

On nous excusera volontiers de ne pas nous arrêter à ces conclusions finales de Keim, d'autant plus que nous n'avions qu'à examiner sérieusement les détails fournis par les Pères apostoliques et par Irénée, pour fixer notre opinion sur le séjour incontestable de l'apôtre Jean dans cette Asie proconsulaire, dont notre historien croit avoir, une fois pour toutes, banni ses dernières traces. Nous dirons toutefois un mot de Polycrate, le prin-

(1) *Anzeige Schwegler's Theol., Jahrb.*, 1842, 293 sq.

(2) Hilgenfeld, *Evang.*, 33 q.; *Kan.*, 229; *Zeitschrift*, 1861, 312. Volkmar, *Comm. Apok.*, 39 sq, etc.

cipal témoin après les témoins primitifs que nous avons soigneusement consultés. Keim nous assure d'abord que cet évêque n'a pas eu le courage d'appeler *apôtre* le Jean qu'il cite parmi les grandes lumières de l'Asie Mineure. J'ouvre l'*Histoire* d'Eusèbe, et je lis ce que l'historien de Zurich transcrit lui-même : Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπέσων (1)! — Avec ces désignations, est-il possible de se tromper sur « le courage » de Polycrate?! Avec elles aussi, est-il permis à un historien savant et sérieux comme Keim de chercher midi à quatorze heures?! — Keim relève aussi la place que l'évêque d'Ephèse donne à son Jean, après Philippe l'apôtre (?) et ses deux filles. Mais ne voit-il pas que Polycrate énumère ses témoins par rang d'âge, et d'après l'époque de leur mort ou de leur martyre?! Il n'y a là absolument aucune trace de subordination quelconque, et il faut vraiment être aveuglé par une idée fixe pour l'y trouver. Nous nous arrêterons avec cette dernière remarque.

Keim ne nous en voudra pas, espérons-le, d'avoir « osé ressusciter » le Zébédaïde en Asie Mineure, et de croire fermement, et jusqu'à nouvel ordre, au séjour prolongé du glorieux apôtre dans le pays des Polycarpe, des Papias et des Irénée. Nous ne pensons pas pour cela avoir « maltraité » un texte quelconque, car nous leur avons laissé à tous le sens réel, clair, simple, brutal comme la vérité, et ce sens, aucune subtilité ni aucun tour oratoire ne le voileront jamais.

A. Wabnitz.

(1) *Hist. eccl.*, V, 24, 3, 5.

LES ÉCRITS EXÉGÉTIQUES DE LUTHER [1]

En trouvant la Foi et la Bible l'âme du moine avait découvert la source sans cesse jaillissante de la liberté, de la vie, de la joie. Luther avait ensuite brûlé du désir de communiquer ce trésor à ses frères; puis sa double vocation au doctorat en théologie et à la prédication l'avait établi devant son peuple ministre de cette foi et de cette Bible ; enfin, un serment solennel avait confirmé et affermi cette vocation.

A partir de ce moment Luther fut dans sa nation et pour sa nation, l'homme de l'Evangile et de la justification par la foi.

Dans la période qui s'étend du 19 octobre 1512, époque de son élévation au doctorat, jusqu'en 1517, le réformateur exégète appartient surtout au cercle des savants et se meut dans la sphère académique; dans la seconde période, c'est-à-dire depuis le moment où Tetzel vint arracher à son cœur un cri d'indignation en faveur de sa nation, il appartient presque tout entier aux masses et son œuvre devient spécialement populaire.

PREMIÈRE PÉRIODE.

Le nouveau docteur en théologie songea d'abord à faire honneur à son titre en concentrant de plus en plus ses études, ses idées et ses travaux vers la Bible.

(1) Ce travail est extrait d'un ouvrage encore inédit, dont nous devons la communication à l'obligeance de l'auteur. L'ouvrage complet est intitulé : *Luther et la Bible* ou *Luther exégète.*

Dans son cabinet, c'était la connaissance des langues originales qui étaient l'objet de son application. Guidé par son ami Lange, servi par une grammaire et un lexique hébraiques de Reuchlin, aidé surtout par la manipulation continuelle du texte original, il approfondissait l'hébreu. Quant à l'étude du grec, ce n'est qu'après l'arrivée de Mélanchthon à Wittemberg (1518) que le réformateur put s'y livrer avec ardeur.

Au sein de l'université et dans toutes les discussions publiques, il opposait la théologie évangélique, puisée à sa source même, à la théologie scolastique, qui n'avait servi qu'à l'éloigner de la vérité. « Les écrits des apôtres et des prophètes, s'écrie-t-il, sont plus certains et plus sublimes que tous les sophismes et toute la théologie de l'école. » « Aristote, Porphyre, les théologiens aux sentences, écrivait-il à Jean Lange, sont les études perdues de notre siècle. » Il aimait surtout à détrôner « ce païen d'Aristote, qui enseigne les œuvres, et ne sait rien de Dieu, » en le plaçant en face de saint Paul, le grand apôtre du salut et de la foi. Le thème favori de ses cours était l'incapacité de l'homme, l'impossibilité de se sauver par ses propres œuvres et la nécessité de la confiance absolue dans les mérites de Christ (1). »

Les écrits qui sortirent alors de la plume de Luther se meuvent dans cette sphère et tendent à substituer des principes nouveaux aux anciens éléments. Nous signalerons surtout deux sermons sur la crainte de Dieu et un sur la confiance de l'âme en Dieu son Sauveur (1516) (2); une introduction à la théologie germanique, dont le fond roule sur l'union de l'âme avec Christ source de tout bien (3); une autre introduction à son petit livre sur la définition du vieil et du nouvel homme; une lettre à Jean Lange (1516) (4) dans laquelle Aristote et les scolastiques sont critiqués, et une autre à George Spenlein, moine augustin (17 avril 1516), dont tout le contenu se résume dans ces mots : « Degoûtée de sa propre justice ton âme a-t-elle placé sa confiance et sa joie en Christ? Désespérant de toi-même, apprends à connaître Jésus le crucifié... Dis au seigneur Jésus : Tu es ma justice et je suis ton péché; tu as pris ce qui était à moi et tu m'as donné ce qui t'appartenait (5). »

(1) Hoff, p. 75.
(2) Walch, t. X, p. 240-245, 2306-2311, 245-253.
(3) *Id.*, t. XIV, p. 204-206.
(4) *Id.*, t. XVIII, p. 1-6.
(5) *Id.*, t. XXI, p. 528.

C'est au milieu de ces circonstances et de ces sentiments qu'il débuta par un cours sur l'épître aux Romains, en fit ensuite un autre sur les Psaumes et plus tard sur l'épître aux Hébreux et sur celle à Tite.

La plupart des cours que Luther fit à cette époque furent publiés plus tard, revus et développés, et forment une partie très-importante de ses œuvres. L'exposition qu'il fait des épîtres de Paul « résume avec une admirable clarté la différence de la loi et de l'Evangile; la doctrine de la pénitence, du pardon des péchés, de la foi et des véritables consolations que nous offre la croix du Sauveur (1). » Selon Luther, l'épître aux Romains est non-seulement le compendium de tout le christianisme, mais aussi le modèle et le miroir de l'interprétation de la Bible (2). Ces premiers essais dans lesquels Luther apprenait à « épeler la Bible et l'A, B, C de l'Ecriture (3), » ne sortaient point, quelque surprenants qu'ils parussent alors, des premiers éléments de l'exégèse biblique : « Bien que je fusse docteur de la sainte Ecriture, dit-il, j'eusse volontiers fait le voyage de Rome pour entendre un psaume, ou l'un des dix commandements, ou un morceau du *Credo* (4). »

Toutefois, malgré l'imperfection de ces premiers travaux et les idées monacales qu'on y trouve, deux choses s'y montrent acquises à l'auteur : *L'Ecriture est l'unique source* à laquelle il revient puiser la vérité chrétienne, et le *principe de la justification* par la foi est *le centre* auquel il ramène la doctrine évangélique.

Ses principes nouveaux et ses idées nouvelles se montrent surtout dans l'explication des Psaumes (de 1513 à 1514), mais en même temps se trahit avec évidence l'insuffisance de sa critique et de son herméneutique. Là, le commentateur n'a encore qu'une mauvaise traduction latine, et fait à peine çà et là quelques tentatives de corriger la traduction sur l'original hébreu; là encore, il déclare l'interprétation historique et grammaticale fausse et s'adonne à une explication allégorique, qui le fait tomber dans les absurdités exégétiques de son temps. Cette explication des Psaumes date de l'époque dont il disait plus tard : « Quand j'étais jeune, j'étais bien savant, je m'occupais

(1) *Vie de Luther,* par Mélanchthon.
(2) Voir son Introduction à l'épître aux Romains.
(3) Mathesius, *Leben Luthers*, p. 17.
(4) OEuvr. allem., t. XVIII, p. 151.

d'allégories, de tropologies, d'anagogies et je faisais de l'art (1). » Et pourtant, malgré leurs défauts, ces commentaires nous ramènent à l'Ecriture comme unique source et nous y trouvons la première qualité de l'interprète : le profond sentiment religieux, le sens des choses saintes, l'affinité intime de l'âme avec le contenu de l'Ecriture.

DEUXIÈME PÉRIODE.

Cependant, au milieu de ces travaux académiques, s'ouvrit la mémorable année de 1517, naissance du grand mouvement qui, du sein de l'université, devait faire passer aux peuples la Foi et la Bible.

L'odieux trafic des indulgences, que faisait le dominicain Tetzel, souleva l'indignation de Luther. Sa conscience révoltée contre un abus audacieusement trompeur, émue de compassion en faveur des âmes simples et crédules qu'elle conduisait à la perdition, résolut de venger la vérité et de détromper sa nation abusée. Dans ce but il protesta publiquement, et engagea avec le dominicain une lutte qui devait aboutir au triomphe de l'Ecriture et de sa doctrine fondamentale.

Dès lors, non plus seulement dans la sphère restreinte de l'école, mais sur tous les points et de toutes manières à la fois, le réformateur attaque l'erreur et lui oppose la vérité. Tantôt c'est en présidant des soutenances de thèses qui attaquent la scolastique et glorifient la doctrine de la grâce, comme celle de François Gunther (1517) (2), ou qui dévoilent l'incapacité radicale de l'homme pour opérer son salut, et ne lui laissent d'autre recours que Jésus-Christ notre force et notre salut, comme celle de Bartholomé Feldkirchen (3) ; tantôt c'est en faisant rayonner des lettres dans toutes les directions : au cardinal-archevêque de Mayence, il reprochera jusqu'à trois fois sa connivence dans l'abus des indulgences ; à Spalatin, qui voulait écrire un ouvrage d'édification, il enverra ses arguments destructeurs de la théologie scolastique et l'engagera à remplacer toutes leurs tortueuses spéculations par Jésus et sa grâce ; car, ajoute-t-il, « qu'y

(1) Œuvr. allem., t. LXII, p. 35.
(2) Hoff, *Vie de Luther*, p. 81.
(3) Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation*, t. I. p. 287.

a-t-il de plus salutaire que Christ et son Evangile (1) ? » Mais c'est surtout du haut de la chaire, qu'en présence des peuples et des princes, il frappait les œuvres humaines pour élever à leur place Jésus-Christ et ses mérites : à Dresde, dans un sermon qu'il prêcha le jour de saint Jacques sur ces paroles (Matth. XX, 20-23) : « Alors la mère des fils de Zébédée s'approcha de lui avec ses fils, » il montre devant le duc George et sa cour qu'il n'y a d'assurance de salut que pour ceux qui écoutent avec foi la Parole de Dieu et que l'élection gratuite de Christ est le seul fondement de ce salut ; à Wittemberg, il donne une série de prédications toutes pénétrées d'idées évangéliques et où ressort au premier plan la gratuité du salut. Les plus connues parmi les prédications qu'il fit à cette époque sont : un sermon sur les indulgences et la grâce (2), un sermon sur la circoncision et la justification par la foi (3).

Ce qui donnait à la parole et à l'action du réformateur une autorité puissante, c'est que Luther se fondait sur la Parole et confirmait toute son œuvre par des écrits spéciaux sur l'Ecriture. Citons une traduction des sept psaumes de la pénitence avec commentaire, le tout en allemand. Dans ce travail, qui a pour but de renverser la doctrine des indulgences de Tetzel, Luther veut prouver que, selon Jésus-Christ et sa propre expérience, la seule vraie et salutaire pénitence est toute intérieure et consiste dans la douleur de l'âme. Au point de vue scientifique, ce commentaire se rend assez fréquemment indépendant du texte de la Vulgate, l'auteur y abandonne le sens multiple, et s'il joue encore avec l'allégorie il respecte davantage que par le passé le sens simple et historique. Le texte hébreu n'y est pas encore uniquement suivi, mais on voit que Luther s'est servi de l'édition latine faite par Reuchlin sur l'original.

Mentionnons encore une traduction et une explication des dix commandements (1517, 1519, 1528), et son exposition de l'oraison dominicale pour les laïques et les simples fidèles (4). Ces deux écrits (5) sont presque le résumé des catéchismes de Luther et roulent sur ces trois idées : Christ est notre justice et

(1) Walch, t. XVIII, p. 16, 17.
(2) *Id.*, t. XVII, p. 533, 538-XIX, 929-944.
(3) *Id.*, t. X, p. 1176-1197.
(4) *Id.*, t. VII, p, 1024-1086.
(5) Les amis de Luther les firent publier en allemand et en latin.

notre rédemption ; la foi en lui nous justifie ; les œuvres humaines, en particulier les pèlerinages, etc., etc., ne servent de rien pour le salut. Au milieu des explications religieuses qu'il donne des dix commandements, l'exégète recommande les secours de la philologie et de l'histoire, et assure qu'une piété ferme aidée de ces auxiliaires pénétrera à coup sûr la pensée de l'Esprit-Saint et le sens des Ecritures.

Grâce à cette activité, à ces prédications bibliques, *la foi et la Bible* commençaient à entrer dans les esprits et à y remplacer les vieilles œuvres : « Notre théologie et saint Augustin prospèrent, écrivait-il à Lange ; Aristote descend de son trône et personne n'a plus d'auditeurs s'il ne s'appuie sur la Bible et sur Augustin (1). »

Les années 1518 à 1520 et la première partie de 1521 nous montrent la lutte grandissant entre les œuvres et la foi, Luther cité à la barre de la hiérarchie et de l'Empire et comparaissant successivement devant Cajétan, Miltitz et Charles-Quint. Elles nous font voir en même temps le réformateur allant retremper de plus en plus son courage dans l'Ecriture, ralliant les amis de la vérité toujours davantage autour de la Bible, et prenant définitivement celle-ci pour l'étendard officiel de la Réformation.

L'Ecriture était devenue le pain quotidien de l'âme de Luther ; « chaque jour au milieu des plus grandes occupations, le docteur réservait quelques heures et les meilleures à la prière et à la méditation de la Parole de Dieu (2). » L'arrivée de Mélanchthon à Wittemberg (août 1518) devint aussi pour lui une occasion de redoubler d'ardeur pour l'étude de la langue originale du Nouveau Testament et pour les travaux bibliques. Dès lors, l'on vit le grand réformateur devenir l'humble disciple du jeune helléniste, s'asseoir sur les bancs des écoliers et tirer les plus grands fruits de ces leçons. Le sens de tel ou tel mot grec, qu'il avait jusqu'alors ignoré, éclaircissait tout à coup ses idées théologiques. Quel soulagement et quelle joie n'éprouva-t-il pas quand il vit par exemple que le mot grec μετάνοια, qui selon l'Eglise romaine désignait une pénitence, une expiation humaine, signifiait une transformation ou une conversion du cœur !... Un épais brouillard se dissipa alors tout à coup de devant ses yeux : les deux sens donnés à ce mot séparaient l'Eglise du passé de l'Eglise de

(1) Hoff, *Vie de Luther*, p. 80.
(2) Mélanchthon, *Vie de Luther* (Hoff, p. 77).

l'avenir et les caractérisaient chacune. L'impulsion que Mélanchthon donna à Luther pour la traduction de la Bible est l'une des circonstances les plus remarquables de l'amitié de ces deux hommes illustres et inséparables dans l'histoire. Déjà avant 1518, Luther avait commencé comme nous l'avons vu quelques essais de traduction ; il se procurait autant de livres latins et grecs qu'il pouvait en acquérir ; maintenant, aidé de son cher Mélanchthon, son travail prendra un nouvel essor.

C'est au milieu de ces études et des secousses de la lutte que Luther arriva à la conscience claire du rôle qui appartenait à la Parole de Dieu dans l'œuvre providentielle qui s'accomplissait. Elle devint définitivement pour lui la seule autorité spirituelle avec laquelle sa doctrine devait résister à toutes les attaques et renverser les principes contraires. En 1518, il avait déjà répondu au cardinal Cajétan dans la seconde séance que lui avait accordée son juge : « Je persiste à croire que l'homme n'est justifié que par la foi, car je ne puis révoquer le témoignage évangélique... Le pape n'a pas de pouvoir sur l'Ecriture (1) ; » en janvier 1519 dans l'entrevue d'Altenbourg il fera la même réponse à Miltitz ; un peu plus tard (juin 1519) la dispute de Leipzig (2) le conduisit à examiner, l'Ecriture à la main, la question des indulgences, la valeur du sacrifice de la messe et le pouvoir du pape ; dès 1519, son unique autorité n'est plus que la Parole et tous ses écrits à partir de cette époque sont basés sur elle seule.

Ce principe de l'autorité souveraine des Ecritures il le proclamera au péril de sa vie et d'une manière irrévocable à Worms en présence des puissances réunies de l'Eglise et de l'Empire. Sommé de se soumettre au jugement de l'Empereur et de se rétracter il répondit : « Si je ne suis convaincu par le témoignage de l'Ecriture, et si l'on ne rend ainsi ma conscience captive de la Parole de Dieu, je ne puis ni ne veux me rétracter. Me voici, je ne puis faire autrement, que Dieu me soit en aide, Amen (3). »

Par cette réponse Luther faisait un appel de sa cause devant la sainte Ecriture qu'il reconnaissait pour unique règle en matière de foi ; par cette autre qu'il fit dans la même assemblée : « En ce qui concerne la Parole de Dieu, tout chrétien est juge,

(1) Hoff, p. 166.
(2) *Id.*, p. 185.
(3) *Id.*, p. 249.

la Parole de Dieu est une propriété commune, » il appelait le peuple chrétien à être le juge de sa querelle. Mais pour rendre son peuple plus apte à prononcer la sentence il devait lui remettre entre les mains et dans sa langue le volume de cette Parole. La Providence lui en donna et la pensée par l'entremise de Mélanchthon et le loisir par le séjour forcé de la Wartbourg.

Mais avant de voir l'exégète commencer son chef-d'œuvre, continuons de considérer ses progrès dans ses travaux bibliques durant les années qui précèdent ce séjour dans le château qu'il appelait son Pathmos.

Parmi ces écrits, les uns sont spécialement exégétiques, les autres seulement fondés sur la Bible et s'y rapportant plus indirectement. De ces derniers citons d'abord :

1° Les *Résolutions* (1), ou développement des 95 thèses de Luther sur les indulgences. Ce livre se résume dans ces deux autres thèses : 1° « La foi en Christ justifie ; si quelqu'un possède Christ par la foi, il a tout : grâce, paix, sanctification ; Christ est le plus grand trésor de l'âme ; » 2° « la Parole est la norme de ma doctrine et celle de Rome ; pour parler hardiment je déclare que je n'ai aucun doute au sujet de mes thèses en tant qu'elles sont fondées sur la Parole de Dieu. Je n'ai pas encore d'opinion arrêtée sur le purgatoire, en tout cas la Bible n'en dit mot. Si le pape parle contrairement à l'Ecriture sainte il ne faut pas lui donner raison. Le pape doit juger les dogmes d'après l'Ecriture et les canons. — En général les Pères disent que rien n'est plus dangereux que d'enseigner autre chose que la Parole de Dieu. » Une particularité nous a frappé dans cet écrit, c'est le doute qu'il émet sur l'authenticité de l'épître de saint Jacques. La raison qu'il en donne c'est qu'elle se prononce trop en faveur des œuvres et parle trop peu de la foi. » Ainsi cette foi qui sera la clef de son interprétation semble devoir être aussi la règle à laquelle il soumettra le canon des Ecritures (2).

A côté des *Résolutions* mentionnons un autre travail fait comme réponse à un dialogue du dominicain Priërio, maître du sacré palais. Ce dernier, après s'être d'abord posé cette question : Quelle est pour les chrétiens la seule autorité infaillible? avait donné pour réponse : l'Eglise. Luther, qui n'avait pas eu besoin de l'Eglise pour croire et qui avait reçu sa foi directement de la

(1) Hoff, p. 138.
(2) *Id.*, p. 156.

Bible, répondit par le développement de deux passages dont l'un est de Paul et l'autre d'Augustin. Voici le premier : « Si quelqu'un vous annonce un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, quand ce serait nous-même ou un ange du ciel, qu'il soit anathème. » Voici le second : « J'ai appris, dit Augustin, à ne rendre qu'aux seuls livres canoniques l'honneur de croire très-fermement qu'aucun d'eux n'a erré ; quant aux autres je ne crois pas ce qu'ils disent par cela seul qu'ils le disent. »

Après ces deux écrits qui reconnaissent l'autorité souveraine de la Bible, disons encore un mot de trois autres traités remarquables : *la Captivité de Babylone, l'Appel à la noblesse allemande* et *la Liberté chrétienne* (1).

L'Evangile à la main, le réformateur montre dans le premier que le peuple chrétien est un captif à qui Rome, la nouvelle Babylone, a enlevé tous les droits et la sainte liberté que lui avait donnée le baptême ; dans le second, il renverse les murailles sous la triple enceinte desquelles Rome défend ses abus et ses prétentions et prouve en particulier que ce n'est pas seulement le pape ou les prêtres qui ont le droit d'interpréter la Bible, mais que selon l'Apôtre (1 Cor. II) l'homme spirituel juge de toutes choses et n'est jugé par personne. « Nous avons tous par la foi un même esprit, ajoute-t-il, pourquoi donc ne pourrions-nous pas tous juger ce qui est conforme à cette foi ? » Dans le troisième enfin, il résume tous les enseignements de l'Evangile dans ces deux mots : la foi et la charité ; la foi par laquelle le chrétien est rendu maître de toutes choses, et la charité qui le rend serviteur de tous à l'exemple de Christ.

Au milieu de ces différents écrits religieux, qui jaillissaient comme sous les coups de la lutte, en surgissaient d'autres d'une actualité égale, mais plus spécialement exégétiques. A la doctrine des indulgences il opposait de nouveau mais en allemand une traduction et une interprétation des psaumes pénitentiaux. Près de se présenter devant le cardinal Cajétan, il donne dans la même langue la traduction et l'explication du psaume CX, qui annonce le triomphe et le règne de Christ sur ses ennemis (2). Celles de la prière du Seigneur reparaissaient une seconde

(1) Hoff, p. 203, etc.
(2) Walch, V, p. 1290-1339.

fois (1). Une partie des Proverbes de Salomon (2), plusieurs évangiles et épîtres du lectionnaire et le chapitre VI de Jean étaient traduits et commentés dans un sens qui ramenait à la foi et à la piété intérieure et détournait des œuvres et du formalisme (3). Enfin, une lettre envoyée à Spalatin expliquait à ce grand de la cour comment la sainte Ecriture ne doit être étudiée que par l'homme de prière et avec l'aide de l'Esprit du Seigneur (4).

En 1519, paraissaient les *Psaumes* avec le commentaire des vingt-deux premiers (5). La piété vivante, la foi et Christ y occupent la place principale et leurs ennemis y sont attaqués. Cette même année s'imprimait un de ses cours sous le titre de : «Commentaire de Martin Luther sur l'épître de Paul aux Galates. » Cette explication qui est le compendium de toute la doctrine de l'Apôtre fut imprimée à diverses reprises avec des corrections successives de la main de Luther jusqu'en 1535, où parut son grand commentaire : *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius ex prælectione D. Martini Lutheri collectus.* Le but du commentateur est moins de faire connaître la pensée générale de Paul et de montrer l'enchaînement des développements qu'en donne l'Apôtre que d'exposer les fondements de la théologie paulinienne et de prouver que la foi est le résumé de la doctrine de l'Apôtre. La différence entre la loi et l'Evangile y est aussi foncièrement démontrée. Ce commentaire revêt un caractère à la fois dogmatique et vigoureusement polémique (6). On peut dire que l'âme du réformateur se trouvait tout entière dans cette épître; il a pu en effet, dire de lui-même dans la préface de ce commentaire : « Dans mon cœur règne seule la foi en mon Seigneur Jésus-Christ qui est seul le commencement, le milieu et la fin de toutes les pensées qui occupent mon esprit nuit et jour. »

En 1520, Luther prélude à sa comparution devant la diète de Worms par l'explication et la traduction allemande du *Magnificat* et de la prière du roi Salomon (1 Rois III) qu'il achève en

(1) Walch, VII, p. 1086-1179.
(2) *Id.*, V, p. 2364-2383.
(3) *Id.*, t. IX, p. 2565.
(4) *Id.*, t. X, p. 260-262.
(5) *Id.*, t. IV, p. 264, etc.
(6) *Id.*, t. IX, p. 1-379.

arrivant dans cette ville. Ce sont de magnifiques exhortations à la confiance envers le Dieu fort et souverainement sage.

L'année 1521 et les suivantes sont des plus riches. Elles virent, déjà à la Wartbourg, éclore chez Luther la résolution de donner au peuple allemand la traduction littérale de la Bible entière, puis paraître successivement la plus grande partie de cette traduction ainsi que des commentaires sur des passages nombreux et des portions considérables des Ecritures, et enfin composer parallèlement les *Kirchen postilles* ou explications populaires en forme de sermons de la doctrine scripturaire. Ces sermons nous occuperont les premiers.

1° *Sermonnaire* (*Kirchen postilles*). Prédicateur de la communauté évangélique de Wittemberg, Luther fit une série de sermons, soit sur les péricopes ordinaires, soit sur des livres entiers et d'autres passages détachés de la Bible. Le désir ardent d'initier sa nation entière à l'intelligence de la Parole de Dieu inspira au pasteur de faire publier ces explications populaires et de les mettre à la portée de toutes les classes de la société et de toutes les circonstances de la vie.

Ce recueil eut comme précurseur et avant-goût le *Commentaire sur l'évangile des dix lépreux.* Pour venger le précepte de la confession auriculaire attaquée par Luther, les défenseurs de cette loi opposèrent à l'agresseur ce texte de Luc : « Allez et montrez-vous au prêtre. » (XVII, 14.) Le réformateur les réfuta et démontra par une explication plus intelligente du texte et du fait qu'il ne s'agissait nullement ici de confession. Ce fut à cette occasion, que vint au réformateur la volonté de substituer aux fables et aux légendes, qui étaient la nourriture habituelle offerte aux fidèles par les prédicateurs, un exposé vivant et vrai des récits et des vérités bibliques. En effet, c'est après avoir rendu à ce texte, « montrez-vous au prêtre, » son sens véritable, qu'il exprime ainsi sa résolution : « Je veux maintenant donner aux fidèles quelque chose de meilleur et pris du milieu du tonneau. » Ayant ainsi parlé il se mit à ses *Kirchen postilles.* Ce recueil pourrait se résumer en ces quelques pensées : Attaques contre l'idolâtrie, surtout de l'Eglise romaine, nécessité et efficacité d'une foi sincère pour le salut ; puis amour du prochain et patience dans l'adversité. D'après Luther c'était tout l'Evangile. Ce sermonnaire porta de très-grands fruits et Luther le regardait comme le meilleur de ses écrits.

2° *Commentaires.* Parmi les commentaires qui parurent dans ces temps de la grande polémique, mettons en avant ceux sur les Psaumes. Le psautier fut le livre de prédilection du réformateur et de l'exégète; depuis ses premières leçons universitaires jusqu'à la fin de sa vie Luther s'occupa de ce livre. Il l'appelle dans sa préface à l'explication des vingt-deux premiers psaumes de 1519, le plus noble et le plus difficile à interpréter. On comprend dès lors pourquoi il y revint à différentes reprises. Il en fit plusieurs fois l'objet de ses cours académiques; il en donna des interprétations savantes aussi bien que des explications simples et populaires; il commenta la série entière des psaumes et traita séparément les plus belles de ces poésies religieuses. Les Psaumes restèrent son livre d'édification le plus cher; c'est là qu'il puisa durant toute sa vie, sa force, ses espérances et ses consolations. Il n'y a pas un livre de toute la Bible qu'il ne se soit assimilé autant que celui des cantiques de David, et dans l'interprétation desquels il ait déposé autant de la profondeur de son cœur et de l'élévation de ses pensées.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les commentaires sur les Psaumes qu'il a fait paraître, faisons seulement remarquer que l'interprète les a commentés tous au moins une fois. Un très-grand nombre ont été expliqués à diverses reprises selon que les circonstances en faisaient sentir le désir ou la nécessité au réformateur. Donnons-en quelques exemples.

Dans le but de détacher le peuple allemand des ordonnances humaines et de le conduire à la parole divine, Luther faisait paraître en même temps qu'un traité sur la confession auriculaire le psaume CXVIII, cet hymne de louange et d'amour en l'honneur de cette même parole de Dieu. Retenu captif à la Wartbourg loin de son troupeau, il envoyait dans le psaume XXXVII aux chrétiens de Wittemberg les consolations que l'absence de leur pasteur et les attaques violentes de leurs ennemis rendaient nécessaires. Il les y exhortait donc à ne point s'attrister du bonheur et du triomphe passagers de ceux qui les persécutaient, puisque la joie du méchant s'enfuit comme l'ombre, tandis que l'affliction du juste persécuté sera secourue enfin et devra tôt ou tard aboutir à l'allégresse. Le psaume LXVIII développé le jour de Pâques ou de l'Ascension et envoyé également de la Wartbourg, est un cantique d'actions de grâces pour la venue en ce monde de Jésus, de son Evangile et de sa parole,

de même qu'un éloge de la puissance de cet Evangile et de cette parole. Ajoutons encore la traduction et une interprétation du psaume X lancées au milieu du public comme une arme qui frappe la papauté représentée par ses œuvres dans la bulle *cœna Domini* qui accompagnait le commentaire. Selon Luther, David avait dans ce psaume, prédit longtemps d'avance comment le pape gâterait la chrétienté et ne rechercherait que ses avantages personnels.

Après les Psaumes plusieurs autres parties et passages de l'Ancien Testament furent l'objet de ses explications pendant les mêmes années. N'oublions pas celles sur Sirach (XV, 1, 2) et Esaie (LX, 1-6); celles sur le livre de la Genèse et sur l'Exode (I à XVIII) (1522 à 1527); celles sur le cinquième livre de Moïse (1); enfin, les gloses sur l'Ancien et le Nouveau Testament (2).

Le Nouveau Testament n'était donc pas oublié. Mentionnons tout d'abord les explications sur différents passages de saint Matthieu et un commentaire sur le sermon de la montagne (1523). Ce travail est un chef-d'œuvre comme analyse de la pensée de l'auteur. Puis viennent les interprétations de passages détachés de Marc et de Luc. Enfin, pour être complet il faut encore citer une interprétation de 1 Cor. VII, concernant le mariage (1523) (3), et une explication de la première épître de saint Pierre (4).

3° *Traduction littérale du Nouveau et de l'Ancien Testament.* Nous avons vu que Luther avait appelé le peuple à juger sa doctrine au tribunal de la Bible ; il comprenait d'ailleurs, que l'intelligence des saintes Ecritures devait nécessairement pénétrer dans toutes les classes de la société pour y devenir la base et le fondement non-seulement de la science théologique mais aussi de la vie chrétienne. Il est vrai que dans les dernières soixante années une quantité de Bibles en langue vulgaire avaient été répandues en Allemagne, mais l'Ecriture était devenue méconnaissable sous les fautes énormément grossières de ces traductions. Il fallait que Luther vînt ôter le sceau qui en faisait un livre fermé aux masses.

(1) Walch, t. XII, p. 2016-2419.
(2) *Id.*, t. XXI, p. 296, etc., et 895.
(3) *Id.*, t. VIII, p. 1064, etc.
(4) *Id.*, t. IX, p. 624, 833.

C'est ce qu'il fit. Il remit cette Bible entre les mains de ceux qu'il invoquait comme ses juges et qu'elle devait éclairer et nourrir ; il la leur remit rendue à sa pureté originelle et traduite dans la langue noble quoique populaire de sa nation.

Par les essais précédents sur des parties de l'Ecriture, Luther avait non-seulement développé et exercé son talent d'interprète, mais il avait prouvé qu'entre tous les théologiens de son temps il était le seul homme de qui on pouvait attendre une Bible allemande telle qu'il la fallait à sa nation. Il commença par le Nouveau Testament, non parce qu'il était la partie la plus facile, mais dans le but de mieux faire saisir l'Ancien Testament, l'ensemble des Ecritures et la liaison de l'antique alliance avec la nouvelle. C'est en effet, tout d'abord par Christ et les écrits des apôtres que l'œil de l'esprit doit être éclairé et recevoir les rayons lumineux qui projetés en arrière, illuminent l'ensemble du plan de Dieu pour le salut de l'humanité, ainsi que la suite de ses révélations. Commencée vers la fin de 1521 durant son séjour à la Wartbourg avec les seuls secours du texte grec d'Erasme (édit. 1519) et de la Vulgate, elle fut terminée en moins de quatre mois. Avant de la publier il la revit et la corrigea avec ses amis ; Mélanchthon surtout lui fut d'un secours précieux dans cette révision. Nous l'apprenons dans une lettre que Luther écrivait à Spalatin en mars 1522 : « Dans mon Pathmos j'avais traduit non-seulement l'évangile selon saint Jean mais tout le Nouveau Testament ; maintenant Philippe et moi nous avons commencé à le polir, et s'il plaît à Dieu ce sera un digne ouvrage. Cependant nous aurons quelquefois besoin de toi pour trouver de bonnes expressions (1). » On croit généralement que cette traduction parut le 21 septembre 1522 en langue allemande chez Melchior Lottcher, à Wittemberg. Le nom de Luther manquait sur le titre, parce que le Nouveau Testament ne devait former que la dernière partie de l'ouvrage et qu'il réservait son nom pour le titre principal après la réunion de l'Ancien au Nouveau Testament. Cette première édition renfermait déjà des préfaces au Nouveau Testament, ainsi qu'aux différents livres qui suivent les Actes des apôtres ; des notes marginales expliquaient le texte. Dans la préface générale, la différence entre la loi et la grâce, entre l'Ancien et le Nouveau

(1) De Wette, *Luthers Briefe*, t. II, p. 176.

Testament ainsi que l'essence de ce dernier y étaient tracés de main de maître. L'introduction à l'épître aux Romains se faisait remarquer par une exposition de tout le système de l'Apôtre, et les préfaces à celles des Hébreux, de Jacques et de Jude, jugent ces livres de la manière peu favorable que nous savons, surtout au point de vue de la canonicité.

Pendant qu'on imprimait cette première édition du Nouveau Testament en langue allemande, Luther travaillait déjà à la traduction de l'Ancien. L'étendue du travail et le désir de faciliter l'achat de l'ouvrage lui suggérèrent le parti de le faire paraître en trois séries. Dès mai 1522, il envoyait à Spalatin une partie de son travail et s'informait auprès de lui de l'exactitude de certaines expressions allemandes (1). Le 3 novembre suivant il lui disait : « Dans la traduction de l'Ancien Testament, je suis arrivé au Lévitique (2). » Au mois de décembre de la même année les cinq livres de Moïse étaient achevés, et on donnait une deuxième édition revue et corrigée du Nouveau Testament. L'an 1523, Luther fit succéder au Pentateuque les livres historiques de l'Ancien Testament, à la traduction desquels il travailla avec une assiduité telle, qu'il put les faire paraître vers la fin de la même année. Ce sont les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel, des Rois, des Chroniques, d'Esdras, de Néhémie et d'Esther. Sur la dernière feuille de cette série se voit une gravure représentant un agneau qui tient le drapeau de la victoire. Beau symbole du Christ, vainqueur et Roi par la Parole.

Les années 1524 et 1525 sont grosses d'événements et font reposer sur Luther une tâche immense : tenir tête au fanatisme des mystiques qui allaient envahir l'Eglise renouvelée, s'opposer par ses écrits et par sa parole à la révolte des paysans, défendre sa personne et sa doctrine attaquée par le prince des savants et par une tête couronnée, visiter les Eglises et organiser le culte, adresser enfin un appel aux conseillers de toutes les villes d'Allemagne pour la création d'écoles, ce sont là quelques-uns des travaux du réformateur qui retardèrent ceux de l'exégète. Toutefois ce dernier, non-seulement poursuivait indirectement son œuvre en accompagnant partout le réformateur, en lui inspirant de n'opposer à la révolte et au fanatisme que la

(1) De Wette, *loc. cit.*, p. 195.
(2) *Id.*, *loc. cit.*, p. 254.

Parole, de la prendre pour unique règle du nouveau culte et de la mettre à la base de l'instruction dans le nouveau plan d'études présenté aux conseillers, mais de plus il donnait comme résultats exégétiques la traduction de plusieurs autres livres de l'Ancien Testament (1524), en même temps qu'il continuait la révision de ceux qui avaient paru précédemment. Les nouveaux parus étaient ceux des Psaumes, de Job et de Salomon : « Cette traduction des Psaumes est trop littérale pour l'oreille allemande à laquelle elle fait entendre de nombreux hébraïsmes et un langage torturé ; celle de Job et les livres de Salomon offrent d'inextricables difficultés. — Job veut demeurer immobile sur son fumier, il semble que l'auteur ait voulu ne jamais être traduit ; pour l'Ecclésiastique de Salomon, il paraît ne pas vouloir être lu ; nous l'y forcerons cependant. » Une grande partie de ces difficultés restaient insurmontables, malgré l'opiniâtreté de Luther et le secours de ses amis. L'insuffisance des études archéologiques et le manque de connaissances complètes et exactes sur l'Orient les laissaient insolubles.

Quelques commentaires marchaient parallèlement avec ces traductions opiniâtres et rapides. En 1526 et au commencement de 1527 parurent ceux sur le prophète Jonas, puis sur Habacuc et enfin Zacharie.

Nous citerons aussi pour le Nouveau Testament une interprétation des Actes XV et XVI (1526), une explication de différents passages des épîtres à Timothée, à Tite, aux Ephésiens, de la deuxième épître de saint Pierre (1), de la première de Jean et de celle de Jude (2).

Depuis lors la sollicitude des Eglises, les attaques trop multipliées de ses ennemis et les maladies ralentirent les travaux bibliques de Luther. De sorte que ce ne fut qu'en 1532 que fut terminée toute la partie des livres canoniques.

Toutefois ces retards n'interrompirent pas les travaux de cet homme infatigable. Ecrits théologiques, commentaires, traductions se succédèrent quoique avec une explosion moins intense. En 1529 furent publiés deux ouvrages qui firent une impression des plus profondes sur la chrétienté ; je veux parler du grand et du petit catéchisme de Luther : le premier, manuel plus étendu à l'usage des pasteurs ; le second, plus abrégé, à l'usage du peu-

(1) Walch, t. IX, p. 833-905.
(2) *Id.*, p. 1320-1339.

ple. Ces deux catéchismes résument les doctrines de l'Ecriture avec tant de clarté, d'exactitude et de piété qu'à eux seuls ils auraient suffi pour réformer la science religieuse et pour enseigner le chemin du salut.

A côté de ces deux excellents ouvrages qui étaient le résumé de la science de la réformation allemande, mentionnons un petit écrit intitulé : *Fidelis animæ vox ad Christum*, et qui renferme la moelle de la vie intérieure de l'âme. Ce livre est comme la fleur de la foi qui vivait dans le cœur de Luther ; le réformateur y pose pour fondement de la théologie, Christ compris par la foi, dans sa passion, sa mort et sa résurrection ; il résume son livre dans ce cri de l'âme : *Ego sum tuum peccatum, tu mea justitia !*

Dans la sphère exégétique, une nouvelle explication populaire des dix commandements ouvre la série des interprétations de cette période plus modeste en productions bibliques ; puis vient un travail sur le Deutéronome I et IV-IX, de 1529, une interprétation pratique de la formule de bénédiction, Nombres VI ; enfin (1531) une nouvelle *interprétation* d'une partie des Psaumes et une nouvelle *traduction* de tout le psautier. Moins littérale que celle de 1524, elle est d'un allemand plus facile et plus correct et répond aux légitimes désirs de ceux que choquaient les tournures hébraïques de la version précédente.

C'est de l'année 1528 à 1540 que parut en différentes portions le commentaire sur l'évangile de saint Jean. Quoiqu'à l'occasion du dogme de la nature divine et de la nature humaine du Christ, Luther se soit laissé trop souvent aller à dogmatiser, il faut rendre ce témoignage qu'il est plein d'idées admirables.

Mais revenons au grand ouvrage de l'interprète, à sa traduction complète de la Bible. C'est, avons-nous dit, de 1527 à 1532 que parurent les prophètes, d'abord séparément puis tous ensemble. Avant de suivre ce travail jusqu'à son entier accomplissement, indiquons un écrit paru sur *l'art de la traduction*, le 8 septembre 1530 (1). Après avoir énuméré les difficultés, les sueurs et les angoisses que rencontre le traducteur dans sa marche, Luther y résume les qualités de l'interprète : « Il faut pour cela, dit-il, un cœur véritablement pieux, fidèle, consciencieux, craintif, chrétien savant, expérimenté et exercé. »

(1) *Sendbrief vom Dollmetschen.*

C'est plein lui-même de ces qualités que l'expérience affermissait chaque jour davantage, que le grand réformateur entreprit en 1527 de traduire les livres si difficiles des prophètes. Il commence par Esaïe seul. « Nous avons fait notre possible, écrivait Luther dans la préface, pour qu'Esaïe s'exprimât bien en allemand, quoiqu'il s'y soit prêté difficilement et s'en soit bien défendu; car il était très-éloquent en hébreu et la langue allemande si peu maniable lui a donné de la peine. Voilà pourquoi nous avons publié Esaïe isolément, afin que voyant quel sera son sort, dans ce siècle méchant et ingrat, nous puissions faire suivre d'autant plus sûrement les autres prophètes, si Dieu le permet. » Mais leur apparition fut retardée par les empêchements signalés plus haut et que vint augmenter l'absence de son fidèle collaborateur Mélanchthon alors retenu à la diète de Spire. Cependant, pour ne pas interrompre la version de la Bible, Luther traduisit le livre de la Sapience du grec en allemand, en ayant égard à la Vulgate : « Puisque la diète de Spire nous a séparés, écrit-il dans sa préface, de sorte que nous, qui avons entrepris de traduire les prophètes, n'avons pu nous réunir; puisqu'aussi moi-même j'ai été empêché par la maladie de m'adonner à ces occupations, j'ai dû, pour ne pas rester tout à fait oisif, prendre et tailler ce petit bois. Je veux dire que j'ai traduit la Sapience avec l'aide de mes bons amis, et l'ai amenée de l'obscurité du latin et du grec à la clarté allemande. »

Après le retour de Mélanchthon, une nouvelle révision du Nouveau Testament demanda les soins de Luther, jusque dans la première moitié de 1530. Alors seulement il reprit les prophéties et fit publier très-rapidement Daniel, Jérémie, une partie d'Ezéchiel et les petits prophètes. Le psautier fut alors revu en entier en 1531 comme nous l'avons signalé plus haut; puis Ezéchiel terminé en 1531 permit à tous les prophètes de paraître en un volume au commencement de 1532. Dans ce recueil, Jonas, Habacuc et Zacharie avaient reçu de notables corrections, Esaïe et Daniel furent retravaillés presque en entier.

Tout n'était pourtant pas achevé. Restaient les apocryphes, dont l'intérêt aux yeux de Luther se bornait à celui de l'édification. Il employa les deux années suivantes à les traduire. La prière de Manassès et le livre de la Sapience avaient déjà paru, il continua alors par Jésus-Sirach qu'il fit suivre du premier livre des Machabées. Pour Luther, Antiochus persécuteur est

l'image de l'antechrist. Le second livre des Machabées n'est pas canonique selon lui et cependant il en fera la traduction. Mais pourquoi n'est-il pas canonique? Et s'il ne l'est pas pourquoi sa traduction? Nous retrouvons ici le criterium et quelques traits de la critique exégétique de Luther; nous y lisons aussi le motif qui l'engage à s'occuper des apocryphes.

Le second livre des Machabées ne peut être canonique, pense Luther, parce que la doctrine qu'il renferme n'est pas la nôtre et parce que le livre est inauthentique. Et pourquoi est-il inauthentique? parce que sa rédaction et son contenu diffèrent de la rédaction et du contenu du premier livre. A ces titres il ne saurait être du même auteur. Toutefois, il en donnera une version, parce que la belle histoire des sept fils et de leur mère en rend la traduction utile.

Cette même raison donnera naissance à Judith, Tobie, aux additions aux livres d'Esther, au cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise et à Baruch. Baruch, d'après Luther, est inauthentique, parce qu'il n'est pas possible que le serviteur de Jérémie à qui on l'attribue ne soit pas plus riche en esprit que l'auteur de ce livre; d'ailleurs il n'est pas d'accord avec la chronologie historique. Il ne faut pas croire toutefois que de son inauthenticité le réformateur conclue ici à son retranchement; non, il l'adoptera parce qu'il parle vivement contre l'idolâtrie et se trouve conforme à la loi de Moïse.

Quant aux autres livres apocryphes, le troisième des Machabées, le troisième et le quatrième d'Esdras, « ils valent moins qu'Esope pour la forme et pour le fond ; c'est à dire qu'ils ne sont que fables et rêves. Aussi refuse-t-il de les traduire.

Ainsi toutes les parties de la Bible avaient successivement paru. Luther résolut alors de revoir son travail avec le plus grand soin d'un bout à l'autre et de donner la traduction complète des saintes Ecritures. Après avoir soumis à une révision exacte, soit pour le fond, soit au point de vue d'une forme plus précise et plus digne l'œuvre entière et surtout les livres historiques de l'Ancien Testament, Job, Salomon, Esaïe et la Sapience, il en fit paraître la première édition en 1534 en deux volumes in-folio avec ce titre : *Biblia, das ist Gantze heilige Scrift. Deudsch.* — Martin Luther. Wittemberg, 1534.

Ce titre était entouré d'une gravure au haut de laquelle se trouvaient ces mots : « La parole de Dieu dure éternellement. »

L'exégète avait désormais posé l'œuvre de Dieu et du réformateur sur une base impérissable. Dès lors, il pouvait se retirer ; sa Bible allemande devait poursuivre et achever sans lui la Réformation, et la Parole de Dieu qu'il avait rendue au peuple était une indestructible garantie pour l'instruction religieuse des nations et le progrès général des lumières. Tous s'arrachaient cette Bible pour s'y désaltérer comme à la seule source de la foi et y puiser des armes contre les erreurs de la hiérarchie. « Le Nouveau Testament de Luther, dit Cochleus, ennemi acharné du réformateur, fut multiplié à l'infini par les efforts de la presse, en sorte que tous ceux qui savaient lire l'allemand, même des cordonniers, des femmes et toute espèce de simples particuliers, lisaient et relisaient avidement le Nouveau Testament, comme étant la source de toute vérité, et finissaient par en graver le contenu dans leur mémoire ; ils portaient avec eux ce livre sur leur sein. Luther avait persuadé à ses disciples de n'ajouter foi à rien qui ne fût tiré de l'Ecriture sainte. — Cela les rendait si orgueilleux de leur science, qu'au bout de quelques mois ils venaient effrontément disputer sur la foi et l'Evangile non-seulement avec les laïques, mais avec les prêtres et les moines, voire même avec des professeurs, des docteurs en théologie (1). »

Vers 1534 Luther, qui poursuivait ses explications des prophètes qu'il commenta entièrement, donna son commentaire sur 1 Cor. XV ; vers 1535 il publiait la dernière édition de son épître aux Galates. Enfin en 1537 le réformateur consignait une dernière fois le résultat de son œuvre de rénovation dans les *Articles de Smalkalde*. Ces articles, qui sont le résumé du dogme et du culte réformé, ont pour norme et règle, la foi en Christ rédempteur (2).

En 1539 Luther demanda à ses amis leur concours pour une nouvelle révision qui aboutit à l'édition qui commença à paraître en 1541 sous le titre de : *Biblia, das ist die Gantze heilige Schrift, deudsch, auffs neu zugericht*. Wittemberg, 1541. Quelque travaillée qu'ait été cette édition, le réformateur continua jusqu'à sa mort à corriger sa traduction de la Bible. C'est ainsi que parut en 1545 la dernière édition imprimée sous ses yeux avec de nouvelles modifications et avec l'avertissement

(1) Hoff, *Vie de Luther*, p. 423.
(2) *Id.*, p. 467.

suivant: « Je prie tous mes amis et tous mes ennemis, mes maîtres, imprimeurs et lecteurs de me laisser mon Nouveau Testament. Et s'il ne les satisfait pas, qu'ils en fassent eux-mêmes un autre. Je sais parfaitement ce que je fais, je vois bien ce que font d'autres, mais ce Testament doit rester le Testament allemand de Luther. »

Dans cette même année 1545 il achevait aussi le plus remarquable, le plus savant et le plus long de ses commentaires sur l'Ancien Testament: *Enarrationes in Genesim*. C'était le fruit de ses cours à l'université de Wittemberg (1536 à 1545) et qui remplit à lui seul neuf volumes. Ce commentaire n'avait pas été rédigé en vue de l'impression ; mais cédant aux instances de ses amis, il en permit la publication par Cruciger et Rœrer. Comme exégèse savante c'est sans contredit l'ouvrage le plus remarquable de notre interprète; car nulle part ses connaissances philologiques, sa critique du texte, son étude des Pères et des anciens commentateurs, ne brillent autant qu'ici ; nulle part non plus, ses principes herméneutiques ne sont énoncés avec autant de clarté et de précision que dans ce commentaire.

Ce fut là le dernier ouvrage du professeur. Peu après il s'endormait dans le Seigneur, ayant accompli l'œuvre de la foi auprès des savants comme des ignorants. Sa dernière parole fut une parole de la Bible, qui résumait toute sa foi en Christ et les espérances immortelles de cette foi : « Mon Père, répéta-t-il plusieurs fois avant de mourir, mon Père, je remets mon âme entre tes mains; tu m'as racheté, ô Seigneur, Dieu fidèle (1). »

Jusqu'ici nous avons suivi l'exégète dans son développement et ses travaux. Nous avons entrevu les circonstances qu'il a traversées, indiqué leur influence sur ses œuvres bibliques, enfin énuméré les principaux écrits du réformateur interprète.

Grâce à ce travail, nous avons maintenant un tableau suffisamment complet pour embrasser l'ensemble de ces écrits bibliques; nous connaissons mieux aussi le génie, le caractère religieux et scientifique de leur auteur, et les circonstances qui ont donné lieu à ces travaux nous expliquent soit le cachet polémique, soit tel trait particulier du caractère et de la tendance

(1) Hoff, p. 484.

qu'elles ont dû imprimer à ces écrits. Ce n'est pas tout; cette exposition nous autorise à déduire quelques-uns des principes constitutifs de son exégèse.

La première des conclusions qui ressort des faits précédents, c'est l'évidence que dans Luther le réformateur domine et guide l'interprète. En effet, tout le réformateur se concentre autour de l'idée de la foi qui justifie l'âme et l'identifie à Christ. Or, nous l'avons vu, cette foi il la met à la base de l'exégèse et en fait le flambeau dont la lumière éclaire l'Ecriture et sans lequel la Bible reste obscure et incomprise; de plus, cette foi qui opère la réconciliation de l'homme avec son créateur est aux yeux de Luther le centre du christianisme, le point aboutissant de toute l'œuvre rédemptrice et par conséquent la fin à laquelle toutes les révélations successives doivent se rapporter. — Ainsi, la foi qui justifie, tel est le centre et la clef de l'Ecriture et le nouvel apôtre de cette foi prime le docteur de la Bible.

La seconde conclusion, c'est qu'à son tour l'exégète fit la force du réformateur et assura le triomphe de l'idée dogmatique dont il fut le missionnaire. Comment cela? En posant d'abord cette Ecriture comme juge et seule autorité infaillible de la vérité; puis en convainquant son âme dans le cloître, les savants dans ses cours académiques, les peuples par ses explications et ses versions bibliques en langues populaires, tous enfin, princes et peuples, par mille écrits exégétiques, théologiques, bibliques, que la doctrine du réformateur, cette justification par la foi était le compendium de toute l'Ecriture, le résultat final de toutes les révélations divines.

L'Ecriture invoquée comme criterium dernier de la vérité, et démonstration infaillible de l'idée réformatrice, tel est le second fait qui ressort de l'exposé précédent.

Mais ces deux conséquences deviennent elles-mêmes deux principes fondamentaux de l'œuvre exégétique de Luther. L'un de ces principes, est un principe préliminaire; c'est celui de *l'autorité absolue de l'Ecriture inspirée* en matière de foi et de vérité religieuse. L'autre, qui subordonne l'intelligence des Ecritures à un principe doctrinal, s'appelle : *l'analogie de la foi.*

Ces deux principes ne sont toutefois pas les seuls qui se soient révélés, soit dans le développement religieux et scientifique de l'étudiant et du solitaire, soit sur le grand théâtre national au milieu duquel le réformateur lutte avec les armes de la parole

scientifique ou populaire, écrite ou parlée. En effet, cette Ecriture dont vous invoquez l'autorité, n'a de force probante qu'autant que vous la citez non falsifiée ; or avant Luther on ne connaissait qu'une traduction latine infidèle de la Bible ; il faudra donc recourir au texte original. De là l'étude des langues sacrées à laquelle se voue le réformateur et que nous l'avons vu recommander avec tant de soin. Mais ce texte rendu à sa pureté originelle, qui l'expliquera? Quel est le sens de tel passage? Or, pour les contemporains de Luther, ce sens est multiple : il est à la fois moral, tropologique, anagogique, etc. En vain Luther cherchera donc à frapper l'Eglise romaine de la Parole, l'Eglise échappera sans être atteinte au milieu de cette foule de sens de connivence avec elle, pour enlever à l'Ecriture sa preuve et la forcer d'être de toutes les opinions et de tous les partis. De là pour notre exégète la nécessité de supprimer la multiplicité des sens et de s'attacher au sens littéral et historique.

LECLERCQ.

LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST

CONFÉRENCE DU DOCTEUR CHR.-E. LUTHARDT, TRADUITE PAR PH. CORBIÈRE (1).

—

Très-honorable assemblée,

Je viens vous parler de la personne de Jésus-Christ. Cette personnalité est le palladium de la chrétienté. Tous ceux qui se nomment chrétiens, sur la terre, fléchissent ou doivent fléchir le genou au nom de Jésus-Christ. Comme les Israélites se distinguaient des païens en invoquant le nom de Jéhovah, les chrétiens se distinguent de ceux qui ne le sont pas en priant au nom de Jésus-Christ. Il est facile d'indiquer ce qui constitue le christianisme; on peut aussi douter de sa vérité et le repousser. Le chrétien fléchit le genou devant Jésus-Christ; tout homme qui refuse de faire cela ne peut être appelé chrétien. Nous ne saurions, en vérité, donner ce titre à celui qui refuse d'agir de la sorte. On a vu, et l'on voit encore maintenant, des païens qui ont de la piété, mais il n'est pas permis de dire que ces gens soient chrétiens, au sens propre du mot. Voici la première confession de foi par laquelle Thomas exprima sa conviction envers le Ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu. » Voici également la dernière parole du premier martyr : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit! » L'Eglise de la fin des temps doit également faire monter vers le ciel cette prière, comme nous le dit saint Jean à la fin de l'Apocalypse : Seigneur Jésus, viens bientôt! Dans l'in-

(1) Cette conférence est une de celles qui furent données à Brême, en 1868, par divers théologiens.

tervalle qui sépare les Actes des apôtres de la Révélation de Jean, les chrétiens sont désignés, dans le Nouveau Testament, comme étant ceux qui invoquent le Seigneur Jésus : « Celui qui invoquera le nom du Seigneur Jésus, est-il dit Rom. X, 13, sera sauvé. » C'est là le signe distinctif du chrétien.

Et c'est même la marque caractéristique de tout chrétien. Car si les Eglises particulières ont des signes qui les diversifient et même les divisent, il y a pourtant une chose qui les unit toutes : c'est leur foi commune en Jésus-Christ et l'invocation de son saint nom. Aussi longtemps que cette salutation : « Gloire soit à Jésus-Christ, » sera usitée sur la terre ; aussi longtemps que nos cantiques célèbreront Celui qui a été crucifié pour nous ; aussi longtemps que les âmes affamées de prière s'adresseront à lui, et que son nom se présentera sur les lèvres des mourants ; tant que les choses se passeront ainsi, il y aura une Eglise une, sainte, universelle, chrétienne. Mais au delà de cette limite, le christianisme disparaît ; il ne subsiste qu'en deçà. L'invocation du nom de Jésus est la marque caractéristique du chrétien.

C'est là précisément la question du moment, celle sur laquelle se concentrent toutes les difficultés religieuses du temps présent. On peut la formuler de diverses façons ; au fond, il n'est question que de cela. Il plaît à nos adversaires de s'appeler les défenseurs de la foi et de la conscience libres, et de nous désigner par les noms d'esclaves du symbolisme et du littéralisme ; ils inscrivent sur leur bannière les mots de progrès scientifique, accord avec la civilisation, et ils nous lancent les épithètes d'hommes rétrogrades, partisans du moyen âge. Quoi qu'il en soit, la question qui se débat est celle du miracle et du surnaturel ; c'est l'essence du christianisme qui est en cause. De quel nom qu'on l'appelle, le problème que l'Eglise doit résoudre est l'antagonisme religieux de notre temps. La dernière et décisive question qui sert de point de départ à toutes les autres, est la personne du Sauveur ; pratiquement, l'invocation de Jésus-Christ.

De tout temps, le mot que le vieillard Siméon prononça dans le temple lorsqu'on y apporta l'enfant Jésus, a fait sur moi une grande impression, puisqu'il l'appelle un signe auquel il sera contredit. Pourquoi ce mot? N'est-ce point le thème de l'histoire qui devait suivre jusqu'en nos jours, et une vue anticipée vrai-

ment surprenante de ce qui, en notre temps, devait se passer dans les esprits? Car les hommes se sont divisés, depuis le commencement, sur la personne de Jésus-Christ, et ils se diviseront jusqu'à la fin des siècles; cette division manifeste le fond des cœurs. Mais trouverait-on facilement une époque, depuis l'origine du christianisme, où cette prophétie de Siméon se soit aussi bien réalisée que maintenant? C'est là le mystère de l'essence de Christ et sa vertu secrète que, plus tôt ou plus tard, il pousse à une crise. Dans cette crise, chacun doit prendre parti. Jésus peut être mal compris, insulté, haï, mais il ne peut être ignoré. Il est le signe que Dieu a élevé entre les temps, et qu'il fait planer au milieu de l'agitation de l'histoire.

Il y a, dans la personne de Jésus-Christ et dans toutes ses manifestations, quelque chose de profondément mystérieux qui nous émeut et ne nous laisse point de repos. Et ce ne sont pas seulement nos pensées qui sont excitées, par le mystère de son être, à pénétrer l'énigme que son apparition nous propose; c'est aussi notre cœur qui est poussé vers lui. Sa personne exerce une puissance mystérieuse sur toutes les âmes nobles qui ne sont pas entièrement assujetties aux intérêts et aux jouissances de la vie ordinaire. Celui à qui ce que nous venons de dire est une fois arrivé sur le chemin de la vie, celui dans l'âme duquel un aiguillon a été enfoncé, ne connaîtra aucun repos jusqu'à ce qu'il ait trouvé en Jésus-Christ ce qu'il cherche. L'opposition même de ses adversaires est un signe qu'ils portent en eux cet aiguillon. Chaque mystère nous pousse et nous force à manifester ce que nous éprouvons. Aucun grand événement de l'histoire de l'humanité n'a exercé, sur les esprits et sur les âmes, une influence aussi grande que la personne de Jésus-Christ. Personne ne peut résister au besoin intérieur de se mettre au clair sur ce mystère. Quel sera le mot qui résoudra l'énigme de l'humanité? Quel est le MYSTÈRE DE SA PERSONNE? Voilà ce dont je veux vous parler aujourd'hui.

Vous n'ignorez pas ce célèbre entretien que Napoléon eut en 1808, lors de son passage à Weimar, avec Wieland. Comme celui-ci parlait à Napoléon des prophéties accomplies de Christ et des apôtres, et s'exprimait avec chaleur, excité qu'il était par l'air railleur de l'empereur, Napoléon l'interrompit brusquement par ces paroles : « Je ne crois pas que Jésus-Christ ait jamais existé. » Aussitôt, Wieland lui répondit avec un noble

courage : « Sire, je crois aussi, et au moins avec autant de raison, que, dans moins d'un an, Napoléon n'aura jamais existé. » Alors Napoléon rompit l'entretien sur ce sujet.

Dans les mémoires de Montholon, que Beauterne nous a donnés en 1841, nous lisons, au contraire, diverses manifestations que Napoléon fit à Sainte-Hélène, dans les dernières années de sa vie, sur la divinité de Jésus-Christ. « Je connais les hommes, aurait-il dit, et j'affirme que Jésus-Christ n'était pas un simple homme. Sa religion est un mystère qui a son existence en lui-même, et qui suppose un plan qui n'a pas été formé par un homme... Alexandre, César, Charlemagne et moi, avons fondé de grands royaumes; mais sur quoi avons-nous fait reposer les créations de notre génie? Sur la force. Jésus seul a fondé le sien sur l'amour, et encore aujourd'hui des millions d'hommes mourraient pour lui. » A quel point ces paroles et d'autres semblables qui appartiennent à la dernière période de la vie de Napoléon, sont-elles historiques? Il serait difficile de le dire. Probablement, on les a parées; mais de quelque façon que la chose se soit passée, ces paroles sont l'expression admirable d'une vérité profonde. Toutefois, de cette question touchant l'existence historique de Jésus à celle de sa divinité, il y a fort loin. Cet intervalle est ce qui doit nous occuper.

Jésus-Christ est un fait historique. C'est là le point de départ. Que Jésus ait existé, cela ne peut pas faire question : c'est certain. Les écrivains païens racontent qu'il fut crucifié sous l'empereur romain Tibère, et, gardassent-ils le silence, l'existence de l'Eglise chrétienne suffirait pour lui rendre témoignage. Il a vécu, il a enseigné, il est mort, et les disciples qu'il a réunis autour de lui ont témoigné qu'il est ressuscité. Ils ont répandu ce témoignage dans le monde, ils l'ont vaincu, et ils sont morts pour confirmer la vérité de leur récit.

Mais quelle est l'importance de ce fait? Voilà la question. Jésus était un docteur, il était un fondateur de religion. C'est la première conséquence.

« Le Maître, » « le Docteur, » ainsi le nomment ses disciples, ainsi s'appelle-t-il lui-même dans le cercle de ses amis : c'est là le tableau que les évangiles nous en tracent. Ce qu'il enseignait était un enseignement religieux. Il voulait renouveler la religion et la vie religieuse; cela est certain. Le but de ses efforts est connu. Il a fondé une nouvelle religion et a renouvelé les idées

et la vie de l'humanité. Il était un docteur et un fondateur de religion. Mais quel docteur, quel fondateur de religion? C'est ce qu'il faut étudier.

Il s'en est bien trouvé d'autres qui se sont fait des disciples dont l'union reposait sur l'amour de leur maître. Quand Xénophon nous parle de Socrate, nous sentons qu'il y a dans ses paroles, comme dans son cœur, quelque chose qui bat pour son maître bien-aimé. Et quand il nous parle de l'affection que tous ceux qui connaissent véritablement ce maître solitaire lui portent dans leur âme, nous reconnaissons dans ces paroles simples et naturelles l'accent de la vérité. Toutefois, les disciples de Socrate ont disparu, la reconnaissance pour le noble martyr s'est affaiblie, son image s'est effacée de la mémoire des hommes; il excite encore notre intérêt, mais qui entretient maintenant avec lui des rapports affectueux? Socrate est une étoile brillante au firmament de l'humanité, mais une étoile parmi d'autres; il n'est pas le soleil autour duquel se meut tout le chœur des astres.

Il y a eu également d'autres fondateurs de religions qui se sont vus entourés de disciples, et qui, de plus, ont fondé des communautés au sein desquelles leur nom est entouré de respect. Aucun de ces fondateurs, dans le monde païen, n'a plus ressemblé à Jésus-Christ que ce fils d'un roi indien, Sakjamuni, qu'on a nommé Bouddha, et dont la vénération réunit encore aujourd'hui plusieurs millions d'hommes sous une même religion; mais si la position de Bouddha paraît rappeler le christianisme, et si surtout, quant à l'extérieur, le bouddhisme paraît avoir une grande ressemblance avec une forme du christianisme, le catholicisme, on doit reconnaître néanmoins qu'une différence caractéristique sépare Jésus-Christ de Bouddha et de tous les autres fondateurs de religions. Aucune religion n'a sondé l'essence intérieure de Dieu et n'a découvert la nature morale de l'homme jusqu'à leur point central. Aucune, excepté la chrétienne, n'a appris à connaître Dieu comme le saint amour, et n'a découvert la profonde culpabilité du péché de l'homme; aucune n'a eu connaissance d'une grâce réconciliatrice et de l'histoire de cette grâce, et n'a appris à trouver dans ce fait la source de la vie morale; aucune n'humilie si profondément l'homme et ne l'élève si haut; elle lui montre la profondeur de sa misère et la grandeur de sa vocation, elle lui ouvre le chemin et le lui fait parcourir. Aucune autre n'est une religion de rédemption et de

nouvelle naissance dans le vrai sens du mot : toutes les autres restent à la surface; elles ont pu, dans un certain degré et par un certain côté, produire un changement extérieur de vie; l'Evangile seul possède le secret de produire un renouvellement à l'intérieur. Chaque religion a son temps, et lorsqu'est arrivée pour elles la période de la décadence, elles manquent d'une force intérieure rénovatrice qui leur permette de se relever par leur propre force. Le bouddhisme a voulu revivifier le brahmanisme glacé, et maintenant son souffle est plus affaibli qu'auparavant, et la mort morale l'a gagné comme autrefois elle avait envahi l'idolâtrie brahmanique. L'Evangile, au contraire, est une source intarissable qui rafraîchit toujours, et d'où jaillit sans cesse une force morale rénovatrice. L'Eglise chrétienne a eu des temps de profonde décadence, des temps de dégénération extérieure, mais elle s'est toujours relevée de cet abattement : en elle vit une jeunesse éternelle.

Chers auditeurs, lorsque nous célébrons en esprit le culte de notre Dieu, quand toute l'assemblée réunie dans un même sentiment solennise de cœur le nom de Jésus, dans un édifice où tout prêche sa gloire; lorsque nous nous reportons, par la pensée, au berceau de l'Eglise et du culte chrétien, et que nous fixons nos regards sur ces pays éloignés où la trace de son pied est maintenant si visiblement empreinte; quand nous considérons que Jésus appartenait à ce peuple qui, depuis les temps les plus anciens jusqu'à maintenant, a été l'objet du mépris des autres nations; à ce peuple haï, foulé aux pieds, exilé sur la terre, qui, quoique chez lui, n'a pourtant de patrie nulle part; quand nous nous retraçons ces choses, ne devons-nous pas être surpris que nous, les dominateurs orgueilleux dans le domaine de la pensée, dans ce qui est le plus élevé de la vie spirituelle, la religion, nous soyons surpassés par un peuple avec qui nous n'avions jamais eu aucune relation, et par un homme qui est mort d'un supplice infamant, que l'ancien monde a connu, et dont la parole est devenue une force qui a changé notre pensée, notre volonté, tout notre être? Et, chose plus étonnante! son propre peuple l'a rejeté, et, maintenant encore, il n'est rien qui lui soit plus odieux que le nom de Jésus de Nazareth! Chaque peuple est fier de ses gloires nationales : la grandeur et la vocation d'Israël était la religion : tous les peuples reconnaissent que Jésus est le plus grand dans le domaine religieux; nous fléchis-

sons le genou devant celui qui nous est étranger et dont ses compatriotes rougissent! Ce que nous faisons, les autres peuples le font aussi, à l'exception d'Israël. Chez aucun Juif nous n'oublions si facilement le Juif. Mais qui pense au Juif dans Jésus de Nazareth? Il n'est pas pour nous le fils d'Israël, il est le Sauveur. Nous voyons en lui le modèle accompli de l'humanité, tout comme le fait l'habitant du Groënland ou le nègre d'Afrique, ou l'enfant des bords brûlants du Gange. N'est-ce pas là une chose admirable qui nous provoque tous à la méditation? Quelle est la puissance mystérieuse de cet homme qui s'attache si fortement les âmes de tous les hommes des divers temps et des divers pays, qu'ils n'aiment rien autant que lui, et qu'ils sont prêts à donner volontairement leur vie pour son service? Quel est donc le mystère de sa personne?

Que Jésus fut un homme comme nous, nous le savons tous. Qu'il ne fut pas un homme ordinaire, c'est ce que confessent toutes les créatures raisonnables. Mais à quelle hauteur peut-on suivre la ligne qui mène de la terre au ciel? C'est là la question. Les anciens rationalistes placent Jésus au degré le plus élevé de la vertu et de la sagesse; les nouveaux l'élèvent à la hauteur du génie; un des plus modernes en fait un homme qui frise le ciel; l'Eglise le place sur le trône de Dieu. Voilà à quel point diffèrent les idées que les hommes s'en font. Que dit-il de lui-même? Son opinion doit être décisive. Si nous pouvons nous confier en lui en toute circonstance, nous ne devons pas nous en défier dans celle-ci : il savait ce qu'il était, ne disait pas autre chose que ce qu'il savait. Car le tenir pour un visionnaire qui se plonge dans le plus sombre fanatisme jusqu'à se faire illusion à lui-même, nous laisserons cela à des auteurs de roman comme Renan; et lui attribuer une vanité orgueilleuse qui atteindrait jusqu'aux dernières limites de la folie, cela était réservé à David Strauss.

Si nous voulons savoir ce que Jésus disait de lui-même, il faut que nous consultions les écrits évangéliques : il n'y a pas d'autres documents que ceux-là. Mais sont-ils une source irrécusable? On en doute. Ce n'est pas ici le lieu de creuser cette question; mais ce qui suit doit nous suffire : les évangiles ne sont pas les témoignages écrits de quelques particuliers qui ont consigné dans ces livres leurs pensées ou leurs sentiments personnels, c'est la croyance généralement admise dans la communauté chrétienne qui a trouvé dans ces livres son expression. A l'égard

de certaines questions, il y avait, dès le commencement, des contestations au sein de la chrétienté la plus reculée; mais, quant à révoquer en doute les choses que nos évangiles racontent de Jésus-Christ, jamais cela ne s'est vu; et pourtant, cela n'aurait pu manquer d'arriver, puisque ce que Jésus a dit et fait ne se passait pas en secret, mais devant beaucoup de témoins. Cette considération seule peut nous donner la certitude que nous avons ici un récit positif de Jésus. Et alors même que nous déduirions de ces récits beaucoup de choses accessoires, le fond resterait toujours, savoir : l'essentiel de ses miracles, la substance de ses discours et le témoignage qu'il se rendait à lui-même. Et cela suffirait.

Mais les évangiles ne se contredisent-ils pas?

On peut dire avec vérité qu'il existe une différence entre les trois premiers et le quatrième. Cette différence a été tout d'abord remarquée. L'Eglise des anciens temps s'en est occupée. En quoi consiste-t-elle? On l'a toujours formulée comme suit : Les trois premiers évangiles ont surtout fait ressortir le côté humain; le quatrième, le côté divin; ceux-là représentent la ligne qui monte de la terre au ciel, celui-ci la ligne qui descend du ciel sur la terre; les premiers décrivent les rapports avec le monde, le dernier, les rapports avec Dieu; les uns parlent surtout du Fils de l'homme, l'autre du Fils de Dieu; Cette différence ne peut pas être contestée.

Les trois premiers diffèrent aussi entre eux. Matthieu écrit pour des chrétiens sortis du sein du judaïsme, Luc pour des chrétiens qui ont été païens. Celui-là représente Jésus comme l'accomplissement de l'espérance d'Israël, celui-ci comme le Désiré de tous les hommes; l'un le fait descendre de David et d'Abraham, l'autre d'Adam; le premier retrace sa naissance dans la maison de David, au temps du roi Hérode; le second, sa naissance par l'effet de l'Esprit de Dieu, au temps de César Auguste; saint Matthieu montre comment, en Jésus, s'est accomplie l'histoire d'Israël; saint Luc fait voir comment l'humanité a atteint son but par lui; le premier fait de Jésus le plus haut accomplissement des temps anciens de la loi et de la prophétie, le second le donne comme le commencement des temps nouveaux du Saint-Esprit. Pour l'instruction élémentaire des chrétiens sortis du paganisme, Marc retrace avec les plus vives couleurs, un tableau de la puissance victorieuse de Dieu sur les esprits des ténèbres;

cette puissance s'est révélée dans la personne et les œuvres de Jésus, pour servir incessamment au bien de l'humanité. Mais n'importe à quel point ces évangiles diffèrent l'un de l'autre dans le tableau qu'ils nous retracent de Jésus-Christ, comparés à l'évangile de Jean ils ne forment qu'une classe dont les différences intérieures disparaissent au milieu des différences qui les distinguent de ce dernier. Si Matthieu remonte jusqu'à Abraham, Luc jusqu'à Adam, Jean va jusqu'à Dieu et à l'existence éternelle qui est en lui. Il fait sortir le Fils du sein éternel du Père, il rattache au monde éternel de Dieu, les fils de l'histoire qu'il a déroulée, au milieu des temps, sur la terre. De plus, par Jésus-Christ, et dans tout l'abaissement de l'existence humaine, il révèle la Divinité éternelle qui est venue habiter parmi les hommes, sous une enveloppe matérielle.

Sont-ce là des contrastes qui s'excluent, ou simplement des faces différentes qui se complètent? Et si les deux côtés peuvent être conciliés, que devons-nous en penser?

Il y a une parole de Jésus dans le premier évangile, qu'on peut considérer comme le chaînon qui lie indissolublement la représentation de Jésus-Christ, d'après les synoptiques, avec celle de Jean. Ce chaînon est cette grande parole, incontestablement de type johannique, et dont la profondeur étonnante est tellement distinctive que personne ne peut douter qu'elle soit sortie de la bouche même de Jésus. Voici cette parole : « Toutes choses m'ont été données par mon Père et nul ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. »

Je disais : les trois premiers évangiles retracent les rapports de Jésus avec le monde ; Jean, ses rapports avec Dieu. Ces deux idées sont réunies : « Toutes choses me sont données par mon Père » : ici Jésus est désigné comme maître du monde, parce qu'il est le Fils de Dieu ; il est cela dans un sens infini parce qu'il est ceci dans un sens infini. Sa qualité de Fils de Dieu dans le sens absolu est la base nécessaire de sa domination absolue du monde, et par conséquent sa domination absolue du monde est la suite naturelle de sa filialité absolue de Dieu. Cela revient à dire : Jésus n'est tel que les premiers évangélistes le présentent, qu'en tant qu'il est celui que proclame saint Jean. Jésus-Christ est comme un grand tableau, dont les premiers évangélistes dessinent le premier plan, la partie qui frappe d'abord nos regards ;

ce que Jean nous en montre représente l'arrière-plan, la partie fuyante qui se développe dans la profondeur mystérieuse du ciel et dans l'infini de l'éternité. Ce sont les deux parties du même tout, l'une ne convient à Jésus que pour le motif que l'autre lui convient également.

« Nul ne connaît le Fils que le Père et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Ainsi Jésus se désigne comme un mystère : il se place dans le mystère divin. Il est un mystère comme Dieu est un mystère. Il est un avec Dieu, mais le Père et lui se manifestent et se révèlent ensemble. Pour le monde, il est un mystère impénétrable, comme Dieu lui-même. Il est un mystère divin, mais il veut être connu et c'est pour cela qu'il s'est révélé ; et sa connaissance explique le mystère de l'homme comme le mystère de Dieu. Il explique le mystère de l'homme puisqu'il est le Fils de l'homme ; il explique le mystère de Dieu, puisqu'il est le Fils de Dieu.

L'homme est un mystère, car la contradiction qu'il porte en lui est une énigme. Dès la plus haute antiquité, cette énigme qui s'exprime dans le psaume VIII, a fait l'étonnement de l'homme : « Par la bouche des enfants et de ceux qu'on allaite, tu fondes ta louange, à cause de tes adversaires, pour faire taire ton ennemi et les agresseurs. Quand je contemple ton ciel ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées : Qu'est-ce que l'homme (*pensé-je*) pour que tu songes à lui, et l'enfant d'Adam pour que tu regardes à lui? Et peu s'en faut que de lui tu n'aies fait un Dieu, et de gloire et de grandeur tu l'as couronné ; tu l'as fait roi des œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses à ses pieds, à la fois la brebis et le bœuf, et les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui parcourt les sentiers des mers. Eternel notre Seigneur, que ton nom est magnifique sur toute la terre ! »

Telle est la contradiction qui se trouve dans l'homme entre la bassesse et l'élévation, l'humilité de son apparition et la grandeur de sa vocation, la faiblesse de son présent et la gloire de son avenir. Cette énigme étonnante de l'être humain attend sa solution : voilà ce que proclame ce psaume dont le sens est profond. Mais Jésus est le but de la race humaine et de son histoire, il est simplement le Fils de l'homme : il est la solution de ce problème qui s'appelle l'homme.

Ce degré inférieur reçoit la lumière du supérieur. La nature

nous devient immédiatement plus claire dès que nous la plaçons dans la lumière de la vocation humaine. Nous reconnaissons qu'elle n'a pas été faite pour elle-même, qu'elle est un échelon pour l'homme, qu'elle est placée sur le chemin qui conduit à lui, qu'elle l'élève au-dessus d'elle-même, que son existence se rapporte à l'homme, qu'elle a été faite pour lui, qu'elle doit insensiblement être transformée par lui. Elle n'est pas renfermée en elle-même, elle ne constitue aucune unité, elle n'est pas un tout; ce n'est que dans l'homme qu'elle trouve son but, qu'elle atteint sa vocation. De ce point de vue, elle sera comprise ; considérée en elle-même, elle serait une énigme et une contradiction. La connaissance de l'homme est la solution de ce problème qui s'appelle la nature.

Mais l'homme n'est pas moins une énigme et une contradiction. En lui-même il était bien l'harmonie du monde, mais par le péché, il est devenu une contradiction pour lui-même et avec le monde, parce qu'il est tombé en contradiction avec Dieu en qui seul il a son unité.

Par ce moyen une profonde séparation s'est opérée en lui ; il est devenu lui-même et sa vie est devenue un contraste frappant et une contradiction. Nous ne pourrons comprendre cette existence contradictoire de l'homme, si nous n'en trouvons la solution en celui en qui l'humanité pécheresse atteint son but et l'histoire sa vocation, savoir dans la personne du Fils de l'homme. Le Fils de l'homme se comporte à l'égard de l'humanité pécheresse, comme l'homme se comporte à l'égard de la nature. Comme l'homme est le but de la nature et qu'il peut seul la comprendre, ainsi le Fils de l'homme est le but de l'humanité et, par suite, la lumière de sa raison. Comme l'homme est le fils de la nature, mais son fils le plus élevé et conséquemment son maître, ainsi Jésus est le fils supérieur de l'humanité et son maître par conséquent. L'homme réunit en lui les qualités des créatures qui l'ont précédé, mais il s'élève dans une sphère plus haute ; ainsi Jésus porte dans son sein l'humanité réunie, et l'élève à une plus grande hauteur. Il est, comme un ancien Père de l'Eglise l'a appelé dans une parole profonde, la récapitulation de la race humaine et de son développement historique.

C'est pour ce motif que Jésus aime à s'appeler le Fils de l'homme.

Que signifie ce nom ?

L'apôtre dit : « Lorsque le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils. » Christ est venu à l'accomplissement du temps, il est donc apparu, comme le but des temps et de l'histoire, comme le but de l'histoire d'Israël, comme le but de l'histoire de l'humanité. Par rapport à Israël, il prend le nom de Christ, par rapport à l'humanité, il prend le nom de Fils de l'homme. Le premier de ces noms est préféré par Matthieu, le second par Luc.

Jésus est le Christ, le Messie, c'est-à-dire l'accomplissement de l'espérance d'Israël. En lui les prophéties et l'histoire d'Israël ont eu leur accomplissement. Ce ne sont pas les paroles particulières de l'Ancien Testament qui sont seules prophétiques, toute l'histoire d'Israël, telle qu'elle est exposée dans l'Ancien Testament, est une prophétie. Chaque trait de cette histoire se rapporte à un état futur dans lequel il doit trouver sa complète vérité ; l'époque sacerdotale d'Israël qui commence avec Moïse et Aaron, comme l'époque royale qui fleurit avec David et Salomon, et l'époque prophétique dont le plus grand éclat coïncide avec l'abaissement d'Israël. Et comme les époques d'Israël sont prophétiques, les héros de ce peuple, tous les serviteurs de Dieu dans l'ancienne alliance, depuis Moïse, le médiateur, jusqu'aux prophètes dont on récompensait les services par la persécution ; tout prophétise : les personnages de l'histoire ne prophétisent pas moins que les ordonnances de la loi. Tout cela est, comme le dit l'apôtre, l'ombre des biens à venir, mais la réalité est Christ. Et enfin, comme toute la loi est prophétique, la parole des prophètes l'est aussi, depuis le commencement jusqu'à la fin. En cela consiste la vérité de l'Ancien Testament que son présent renferme en soi un avenir où le but qu'il se propose atteint son complément et s'épanouit dans sa fleur.

Jésus est le Christ, c'est-à-dire l'accomplissement de l'histoire et de l'espérance d'Israël. Voilà pourquoi il dit à ses disciples : « Heureux vos yeux, car ils voient, et vos oreilles, car elles entendent. En vérité, je vous dis : beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont point vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont point entendu. » (Matth. XIII, 16 sq.) Christ est le but vers lequel tendent les aspirations des temps anciens. Voilà pourquoi Jésus est le seigneur de l'assemblée, l'époux de l'épouse d'Israël et le plus

grand des prophètes de l'ancienne alliance. Jean-Baptiste avait pour mission d'être le conducteur de l'épouse; il conduisait l'épouse à l'époux, pour la célébration du mariage, pour la complète union avec lui. C'est là le but de l'histoire d'Israël; Jésus-Christ est la fin de cette histoire, car il est le Christ, le Messie.

Lorsque l'essence d'Israël qui est en lui se développe dans sa fleur, cela n'arrive pas pour Israël seulement mais aussi pour le monde entier. Depuis le commencement, savoir depuis les jours d'Abraham, le salut est descendu en Israël, il y a son histoire, atteint son but en Jésus-Christ, pour être le salut du monde. Toutes les nations de la terre devaient être bénies dans la semence d'Abraham. Cette destinée s'est accomplie en Jésus qui n'a pas sa place en Israël seulement, mais dans le monde; il n'est pas simplement le but d'Israël, mais le but de l'humanité, le fils de David, mais le Fils de l'homme.

Il est le fils et le Seigneur de David; il est plus que les prophètes, il est plus que le temple, il est le Seigneur de l'Eglise et le maître du sabbat : mais il n'est pas l'un sans l'autre; il est le Fils de l'homme et le maître du monde, il est le but vers lequel tendent les soupirs de toute âme d'homme.

Lorsqu'il appelle champ le monde sur lequel doit être répandue sa parole, quand il dit que toutes choses lui sont données par son Père, qu'il s'attribue un pouvoir absolu sur la terre et dans le ciel, aussi bien que le pouvoir de pardonner les péchés et de siéger sur ce tribunal devant lequel toute la terre doit comparaître, il se manifeste certainement non-seulement comme le maître d'Israël, mais aussi comme le maître du monde. Il est le maître du monde parce qu'il porte en lui l'humanité et qu'il a atteint le but de son histoire et de sa vocation; car c'est bien ici la place de l'homme ainsi que le dit le psaume VIII : « Il a mis toutes choses sous ses pieds.» Mais cette vocation n'est pas venue à effet chez l'homme : les choses ne lui sont pas assujetties, mais il s'est assujetti aux choses; il s'est assujetti au péché et par suite à la mort. Par ce moyen il n'a pas acquis la domination du monde, il l'a perdue. Daniel annonce un avenir de domination du Fils de l'homme où l'Ancien des jours lui donnera toute puissance sous tous les cieux (Daniel VII). C'est alors que doit s'accomplir, dans l'humanité, la vocation du Fils de l'homme. Elle s'est accomplie en Jésus le Fils de l'homme, mais comme le dit l'épître

aux Hébreux (ch. II), après que nous avons été tombés dans le péché et dans la mort sur le chemin de l'abaissement et de la perdition, à cause du péché de l'homme. Jésus est le but de la vocation de l'humanité et de son histoire, il se tient debout au milieu des temps: toute l'histoire des peuples qui l'ont précédé se rapporte à lui : à lui aboutissent tous les chemins divers de l'histoire des peuples ; en lui, les temps anciens trouvent leur conclusion et à lui commence un temps nouveau. Il est la grande application du temps. C'est la plus haute leçon de l'histoire dont nos grands historiens se sont inspirés et qui a fait un chrétien d'un Jean Müller. Par Jésus et par Jésus seulement, nous nous comprenons nous-même.

Jésus n'est pas seulement le but de toute notre race, il est aussi le but de chaque âme d'homme en particulier ; car chaque âme est tournée vers lui et trouve en lui d'abord ce qu'elle veut et cherche souvent sans savoir ce qu'elle fait ; elle trouve en lui sa satisfaction et par lui vient à la vérité : Christ est la loi cachée de notre être. Aussi longtemps que l'âme cherche elle est encore sur le chemin, elle ne connaît point de repos. Christ est notre repos, notre paix : « Venez à moi vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai. » Christ est notre but ; en lui nous nous connaissons nous-même. Ce que nous voulons et pensons, ce que nous devons et cherchons, nous est inconnu, tout notre être est pour nous une énigme, notre existence est pleine de contradictions. Toutes les énigmes et les contradictions de notre être et de notre vie doivent se résoudre en lui. En lui nous nous comprenons nous-même. Le mystère de Jésus-Christ est la clef qui ouvre l'intelligence de l'homme.

S'agit-il d'embrasser synthétiquement le passé? L'histoire d'Israël est une énigme jusqu'à ce que nous la placions dans la lumière de la connaissance de Jésus-Christ : alors seulement elle nous devient claire. L'humanité et son histoire est une énigme jusqu'à ce que nous reconnaissions le but de sa marche en Jésus-Christ ; alors elle nous devient intelligible. Nous-même, notre être, notre vie sont pour nous une énigme, jusqu'à ce que nous ayons trouvé Jésus-Christ : alors nous nous comprenons nous-même et nous savons ce que nous devons vouloir. Voilà la première conséquence, voici la seconde : Il n'est pas moins le moyen de pénétrer dans la connaissance de Dieu ; car il est le Fils de Dieu.

Voir en Jésus le Fils de l'homme, le modèle de l'humanité, celui en qui notre race parvient à son plus haut degré de développement : c'est là le point de vue qui domine dans la théologie moderne, surtout depuis Schleiermacher. Cette conception est un progrès réel sur l'ancien rationalisme et contient quelque chose qui peut donner satisfaction non-seulement à la raison, mais aussi aux besoins profonds de l'âme ; mais elle n'est pas toute la vérité ; elle pourrait être juste si le péché n'existait pas. D'après ce point de vue, Christ serait le plus haut développement d'un principe déposé au fond de la nature humaine, il serait simplement sorti d'une source de vie intérieure que nous portons au dedans de nous ; en lui le monde créé aurait trouvé son but en se développant lui-même. Mais cela ne nous suffit pas. Depuis que le péché a fait son apparition dans le monde créé, nous avons besoin non-seulement d'un idéal complet de ce que nous devons être, mais avant tout il nous faut un pardon de notre péché, un médiateur de la délivrance, une révélation de la grâce divine.

Le Fils de l'homme est l'élévation des hommes à côté de la Divinité : « Peu s'en faut que de lui tu n'aies fait un Dieu et tu l'as couronné de gloire et d'honneur. » Voilà ce que dit le psaume VIII. C'est là le but de la création, un homme qui frise le ciel, comme on l'a dit de Jésus. Mais il n'est pas seulement nécessaire que nous montions vers Dieu, il est surtout nécessaire que Dieu descende vers nous ; il ne suffit pas que nous allions à lui, il faut surtout qu'il s'approche de nous par sa grâce et se communique à nous. L'ancien paganisme connaissait l'homme divinisé, l'homme élevé dans l'Olympe ; la morale de l'ancien monde est l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu ; la plus haute vertu de ses nobles défenseurs est l'amour qui s'élève au-dessus du terrestre jusqu'au monde de l'éternel idéal. Christ comme simple fils de l'homme est l'idéal de cette pensée païenne ; mais l'Evangile ne se borne pas à prêcher un amour qui élève vers Dieu, il prêche avant tout un amour d'abaissement de Dieu vers nous, et c'est cet amour-là qui a sauvé le monde. Le plus noble idéalisme de l'école de Platon devait enfin confesser son impuissance, et la philosophie païenne conclut, par la bouche d'un de ses derniers défenseurs, que le but ne peut être atteint par ce moyen : « L'homme, dit-il, ne peut aller aux dieux, les dieux doivent venir vers l'homme. » Les premiers cantiques

qu'on entend sur le seuil du Nouveau Testament donnent gloire à Dieu de ce que « il a visité et racheté son peuple. » C'est l'accomplissement de l'ancienne prophétie.

Deux lignes traversent la prophétie d'Israël : l'une jette un pont de l'homme à Dieu, l'autre de Dieu à l'homme. La première nous montre un homme qui, rempli de l'Esprit de Dieu, appliqué à son service, s'unit à lui et lui consacre ses dons et ses forces : le Messie, le Fils de l'homme est le but de cette prophétie. Mais à côté se trouve la prophétie qui annonce la révélation future de Jéhovah, son apparition en Israël, l'effusion de ses grâces sur son peuple, sa royauté. L'homme doit aller à Dieu et Dieu venir vers l'homme : ces deux lignes aboutissent à Jésus. Dans l'Ancien Testament, elles se développent à côté l'une de l'autre, elles se rapprochent, mais ne se confondent pas. Un homme qui est l'apparition même de Dieu, une révélation qui est une incarnation de Dieu même... Cette pensée a été étrangère à l'ancien monde, elle est même étrangère à l'Ancien Testament, car c'est là une idée étrange qui n'est pas née dans l'esprit de l'homme. Le paganisme effaçait les limites entre Dieu et l'homme, Israël les distingue nettement. Dans le sens propre et complet du mot, Israël et le paganisme n'ont pas eu l'idée de l'Homme-Dieu. Dans le dernier prophète, Malachie, l'homme et Dieu se tiennent à côté l'un de l'autre : c'est le Seigneur qui vient dans son temple, et son médiateur. Les temps antérieurs au christianisme ont ignoré l'idée de l'Homme-Dieu, pour le motif qu'ils n'ont pas connu la chose elle-même. Ce n'est pas l'idée qui a produit le fait, mais le fait qui a produit l'idée. L'Homme-Dieu est venu d'abord, et immédiatement nous avons pensé à lui. Jésus est le point où les deux lignes dont nous avons parlé se réunissent. Il est l'homme qui est Dieu, il est le Dieu qui est homme. Il y a ici plus que l'idéal de l'humanité, il y a la révélation et la présence de Dieu même. Jésus n'est pas simplement le Fils de l'homme, il est le Fils de Dieu : le bourgeon de l'humanité ne s'est pas borné à s'épanouir en lui, c'est aussi le bourgeon éternel de la Divinité. Dieu était en Christ : c'est là le thème de l'évangile de Jean. Cette pensée se représente sans cesse sous toutes ses applications et sous toutes ses formes. Christ est la parole, c'est-à-dire la révélation absolue de Dieu ; il est la vie, c'est-à-dire la substance épanouie de Dieu ; il est la lumière, c'est-à-dire l'apparition de la sainteté et de la vérité de Dieu ; il

est le chemin, c'est-à-dire le moyen d'entrer en communion avec Dieu, car il est la présence même de Dieu : « Celui qui le voit a vu son Père. » Voilà ce que l'évangile de Jean nous présente sous le nom de Fils de Dieu. Entre le Fils et le Père il n'y a point de séparation, ni le péché, ni la limite. Il est le saint et il est l'unité infinie avec le Père : l'éternité dans le temps, la divinité dans l'action humaine. Le divin que nous croyons et que nous reconnaissons en Christ n'est pas une idée que nous nous fassions de lui, mais il est comme le fait qui agit en lui, la manifestation en chair. A la vérité, quant à sa position dans le monde, il s'est anéanti sous la forme d'un serviteur, dans la chair faible d'un esclave, et il reparaît bientôt dans sa majesté, par son élévation. Mais l'abondance de cette nature divine et de cette vie pleine de grâce et de vérité, cette majesté du saint amour, il la porte toujours en lui, et elle brille dans chacune de ses paroles et de ses actions. Mais Dieu était anéanti et effacé dans l'homme ; car Dieu se présente au monde sous deux aspects : il est la puissance et il est l'amour, mais la puissance sert l'amour et se limite par l'amour. En Jésus-Christ se trouve l'éternel amour qui s'est abaissé jusqu'à la sphère de l'humanité déchue, sa puissance s'est renfermée dans les bornes d'une existence humaine terrestre, afin que, après l'accomplissement de la rédemption, il fît passer la force et l'activité qui embrasse le monde, de la bassesse à l'élévation, du fini à l'infini. C'est là ce que l'Ecriture nous enseigne de Jésus-Christ, du Fils de Dieu, et de l'histoire de sa filialité divine.

Fils de l'homme, Fils de Dieu ; ce sont là les deux côtés de Jésus-Christ, à savoir : l'élévation de l'homme à Dieu et l'abaissement de Dieu à nous. « Toutes choses m'ont été données par mon Père et personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui il veut le révéler. » Cette parole mystérieuse de Matthieu ramène les deux points de vue à l'unité.

Jésus se désigne ici comme un mystère, mais comme un mystère révélé. C'est là le grand secret révélé ; Dieu manifesté en chair. Ce mystère concilie la raison de l'homme et la raison de Dieu ; car c'est ici ce qu'il y a de plus profond et de plus particulier dans l'homme, savoir qu'il a été fait pour Dieu. Tout ce que nous pouvons dire de l'être humain ne repose pas sur le point central de son être, si nous ne comprenons pas qu'il a été

fait pour Dieu, qu'il doit recevoir Dieu. Et c'est là aussi ce qu'il y a de plus profond et de plus intime en Dieu, qu'il est l'amour saint qui se tourne vers l'homme, car son amour s'élève plus haut que sa puissance et sa sagesse. Bien connaître Dieu, ce n'est pas se le représenter comme l'esprit infini, le principe de toutes choses, la source de toute vie; c'est le concevoir comme l'amour éternel qui se communique. C'est là ce que nous pouvons dire sur Dieu de plus élevé et de meilleur. Cette connaissance de Dieu est celle que nous donne l'Evangile de Jésus-Christ. L'Evangile ne nous a pas seulement appris à connaître l'homme, il nous a aussi appris à connaître Dieu dans l'incarnation de Jésus-Christ.

Cet échelon, le plus élevé dans l'histoire de l'humanité, est un progrès dans la connaissance personnelle de l'homme et de Dieu. Tous les vrais progrès de l'esprit humain et de la civilisation sont liés à celui-là. Tout ce qui ne nous fait pas avancer dans cette connaissance, peut améliorer notre vie terrestre, étendre nos lumières humaines, élever notre position dans le monde; ce n'est pas un vrai profit pour l'homme. L'Evangile a tracé un nouveau but dans l'histoire de notre race et a réalisé un progrès dans la vie spirituelle de l'humanité. Il n'aurait pas acquis cette importance, et il n'aurait pas produit cet effet, s'il n'avait pas dessiné, dans l'ancien monde, une nouvelle connaissance de Dieu et de l'homme qui était ignorée. Que l'homme soit un être doué de raison, les Grecs et les Romains le savaient bien; mais que son âme ait été créée à l'image de Dieu et qu'elle soupire après Dieu, que sa faim et sa soif ne puissent être apaisées qu'après que le Dieu de la grâce se sera uni avec lui dans une communauté personnelle de vie; le monde n'a appris cela que par le christianisme. Et ce que nous avons depuis fait de progrès en humanité, vient de cette connaissance chrétienne de l'homme, de sa nature, de sa vocation. Bien plus, que de grandes forces gouvernent le monde, qu'un esprit suprême plane sur toutes choses, le monde païen pressentait tout cela; mais qu'un Dïeu dont le cœur bat d'amour pour les hommes règne au-dessus des étoiles et cherche sa félicité dans la nôtre, qu'il pardonne les péchés, fasse miséricorde au pécheur, et, pour sauver des hommes perdus, n'ait pas refusé de revêtir notre chair et se soit entièrement consacré à nous instruire; voilà ce qui s'appelle amour. Jamais l'imagination féconde d'un Platon n'a eu ce pressentiment et la science d'un

Aristote tenait cela pour une folie. Et, pourtant, cette connaissance de Dieu est devenue une source de consolation et de sagesse pour nous. C'est de cette connaissance que nous vivons depuis, dans notre cœur et dans notre esprit.

Ainsi, tout le progrès que le christianisme a réalisé dans le monde, par sa connaissance de l'homme et sa connaissance de Dieu, se rattache à la vérité de Christ, à l'Homme-Dieu. Nier cette vérité, ce n'est pas seulement repousser un dogme, c'est remettre en question tous les avantages que le christianisme nous a procurés. Telle est la triste portée des luttes de notre temps. La question sur Christ est la question du christianisme même. Ceux qui repoussent la doctrine de l'Eglise touchant l'Homme-Dieu ne voudront pas en convenir, et je ne doute pas que beaucoup d'entre eux ne soient très-éloignés de renoncer aux avantages que le christianisme nous a procurés par sa haute connaissance des hommes et de Dieu. Les conséquences d'un principe ne se présentent pas dès le début, mais elles se déduisent nécessairement, malgré les désirs du cœur et l'indécision de l'esprit. Le rameau que la tempête arrache de l'arbre conserve encore quelque temps sa fraîcheur et sa verdure, mais bientôt sa séve s'épuise et son feuillage se flétrit. On ne peut pas séparer les effets de leur cause. Qui repousse la cause perdra bientôt les effets. La position que l'on prend au sujet de Jésus-Christ détermine la manière de concevoir l'homme et Dieu. Celui qui rejette Jésus-Christ perdra aussi l'homme, et au lieu d'une âme éternelle affamée de Dieu, ne conservera plus qu'un esclave des forces de la nature ou un tyran d'orgueil, dans l'âme et dans la vie duquel ne brillera plus aucun soleil, puisqu'il ne reconnaît plus le soleil de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Celui qui ne veut rien savoir du Fils perdra le Père qui ne veut être trouvé que dans le Fils, et ne conservera à sa place, qu'une idée de l'univers aveugle et sourd, qui n'a point de cœur pour compatir à nos souffrances; ou bien encore il ne lui restera qu'une loi froide, inexorable, engloutissant tout ce qui vit dans la nuit de la mort, et dont la pensée finale fige le cœur sous le souffle glacé de la nécessité.

Il y a plus que des doctrines particulières en cause dans la lutte qui divise actuellement les esprits; il s'agit des intérêts les plus saints de l'humanité, de notre raison, de notre conscience, de notre cœur. Le point central de cette lutte est la question sur le

Sauveur. C'est le prodige de la personne de Christ. Ce que nous avons de meilleur et de plus élevé subsiste ou tombe avec lui. Il nous importe de ne pas être ébranlés sur ce point. Les plus grands biens de l'humanité ne seront pas perdus, cela est certain, il y a des personnes qui les conservent dans leur cœur. Aussi devons-nous être assurés que, jusqu'à la fin des siècles, Jésus-Christ aura une société de disciples qui confesseront avec reconnaissance ce qu'il est pour eux, fléchiront le genou en son nom, et le salueront d'une voix unanime par cette parole : Gloire soit à Jésus-Christ dans l'éternité. Amen.

REVUE DES LIVRES

—

Evangile et liberté, conférences par *Charles Bois,* professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Paris, Grassart. 1869.

Avez-vous lu, il n'y a guère longtemps, — numéro 16 de l'*Eglise libre,* 22 avril, — une lettre de M. P. Vallotton sur la théologie? L'auteur se plaint avec vivacité de ce qu'il appelle la *germanomanie.* « Aux yeux de nos *germanomanes,* dit-il, il sera bientôt défendu d'avoir une opinion théologique qui mérite d'être prise en considération, si elle ne se présente appuyée sur l'autorité de deux ou trois auteurs graves. Et qu'appelle-t-on auteur grave? Celui dont le nom a une tournure germanique bien prononcée. Par exemple, Lardner, Wetstein, Schott, Storr, Mayerhoff, voilà des auteurs graves. Si vous ne parlez l'allemand, si vous ne lisez l'allemand, si vous n'avez vécu chez les Allemands, entendu les professeurs allemands, ne prétendez pas au titre de théologien. » Au nom de la logique et de l'histoire, M. Vallotton proteste contre la *germanomanie.* Il s'écrie : « Ce n'est pas aux sources allemandes que nous avons besoin de nous retremper, c'est aux sources bibliques. » Cette dernière pensée est assurément pleine de justesse. La Bible, telle est la source de toute théologie chrétienne, telle est spécialement celle de la théologie protestante. Ce qui nous manque le plus, à nous chrétiens évangéliques, ce n'est peut-être pas aujourd'hui la foi à l'autorité des Ecritures. Ce qui nous manque, c'est l'étude personnelle, profonde, impartiale de la Bible; c'est le courage de la sonder sans nous préoccuper des commentaires traditionnels; c'est de la prendre telle qu'elle est. Félicitons-nous toutefois de ce que les études bibliques semblent être en faveur depuis quel-

que temps, s'il faut en croire le succès du commentaire de M. le professeur Godet, et les nombreuses dissertations exégétiques publiées par le *Bulletin théologique*. Quant à l'Allemagne et aux Allemands, tout bien pesé, je ne puis partager les craintes de M. Vallotton, qui m'ont un peu l'air d'être des boutades. Certes, on peut être théologien sans connaître, — *de visu*, — la littérature théologique d'outre-Rhin. Savoir son hébreu et son grec pour pouvoir étudier la Bible dans les langues originales, posséder son latin et pouvoir lire les anciens auteurs, voilà l'essentiel. J'estime qu'avec ces trois langues à sa disposition, des études classiques bien faites, un travail soutenu et une tête pensante, tout étudiant peut, en théologie, devenir un savant ni plus ni moins que tel ou tel germanisant. On sait néanmoins ce que valent, pour l'étude, de bons et solides auxiliaires. L'homme n'est pas fait de telle sorte qu'il puisse se passer d'excitations extérieures. Ce qu'est la chaleur ou l'humidité à la plante, l'esprit de l'homme l'est pour l'esprit de l'homme. Telle intelligence n'est fécondée et ne produit quelque chose qu'au contact d'une autre intelligence, telle parole nous ouvre soudain des horizons inaperçus jusqu'alors, telle lecture peut déterminer dans notre âme un mouvement assez énergique pour nous lancer dans une carrière nouvelle ou nous dégager de vieilles habitudes. Le phénomène qui fit d'Augustin Thierry un historien éminent et lui révéla soudain sa vraie vocation, ne se produit pas en chacun de nous d'une manière aussi décisive. Mais en qui ne se produit-il pas, sur une moindre échelle, et d'une façon moins subite? Or, il faut le reconnaître, la science allemande possède au plus haut degré la vertu fécondante dont nous parlons. Par la hardiesse des questions qu'ils posent, par l'exactitude de leurs procédés, par le besoin qu'ils éprouvent de voir toutes les faces d'un sujet et de remonter aux principes, par l'étendue et la précision souvent merveilleuses de leur érudition, par la profondeur de leurs analyses logiques, enfin et surtout par les richesses immenses de leur littérature religieuse, les Allemands excitent au plus haut point la curiosité de l'esprit et le besoin de connaître. Aucune littérature n'offre donc autant d'auxiliaires; on doit dire sans hésiter que la porte de bien des trésors est fermée au théologien qui ne peut se mettre en relation directe avec la science allemande. C'est là que plusieurs ont appris à ne pas se satisfaire aisément, à être patients dans la recherche, et peut-être à

penser avec profondeur. En tout cas, l'étudiant assez indépendant pour se dégager de l'espèce d'obsession que l'Allemagne peut exercer sur lui, reviendra de son excursion dans ces vastes domaines chargé de connaissances positives acquises par un énergique travail de l'esprit, et dans une lutte persévérante avec de réelles difficultés, ce qui est essentiel.

Donc, point de *germanomanie!* point de servilité! Reconnaissons seulement nos faiblesses, profitons du grand courant de relations internationales qu'ont formé les chemins de fer, puisons aux trésors accumulés en Allemagne, faisons-nous des travaux théologiques de nos voisins un solide marchepied. Les pères du protestantisme français avaient fondé naguère une littérature religieuse puissante et riche, dont nous pouvons encore nous enorgueillir. Nous pourrions aussi la connaître mieux et en profiter davantage. On ne lit pas assez, même parmi les pasteurs, que les nécessités de la carrière active, prédication et cure d'âmes, affaires de pauvres et d'administration, détournent sans cesse des méditations silencieuses de l'étude, les œuvres si fortement pensées de notre grand Calvin, ni celles des théologiens réformés qui, sans l'égaler, lui ont succédé dans la science. Mais, suivant l'exemple des pays qui, comme l'Allemagne et l'Angleterre, possèdent une sérieuse littérature chrétienne, efforçons-nous de sauver de sa ruine et de reconstruire une littérature théologique française. Tous ceux qui aiment la vérité évangélique peuvent concourir à cette œuvre, les uns de leur argent en achetant les ouvrages qui paraissent, en favorisant, en provoquant même la publication de livres originaux; les autres en prenant la plume et en bravant la froideur du public protestant. De traductions, nous n'en manquons pas. Tous les jours on en publie de nouvelles. En voici qui nous mettent entre les mains les publications anglaises, en voici qui nous font connaître la Hollande et l'Allemagne; mais les travaux originaux, qu'ils sont en petit nombre! Qu'elle est vite épuisée la liste des ouvrages de théologie protestante publiés parmi nous au dix-neuvième siècle! Il est des branches importantes qui à peine y sont représentées. Nous attendons une dogmatique qui puisse, non pas remplacer, mais, comme expression de la doctrine chrétienne, être lue après l'*Institution* (1); nous attendons une apologie du christia-

(1) M. Scherer, dans les *Prolégomènes,* M. Lichtenberger, dans les *Eléments constitutifs de la dogmatique,* ont traité les préliminaires de cette science. Je ne l'oublie pas,

nisme, nous attendons une morale. Que dis-je? Nous attendons même une histoire ecclésiastique complète qui, par la solidité, par l'étendue des recherches et la concision, remplace, dans nos mains celle de Hase, heureusement traduite il y a quelques années.

Le livre de M. le professeur Bois, reproduit sous le titre : *l'Evangile et la Liberté,* des conférences tenues à Montauban. Il est déjà trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en donner ici une analyse complète.

C'est une noble cause à plaider contre les pseudo-libéraux que celle-ci : point de liberté sans l'Evangile; l'Evangile est une religion de liberté. M. de Gasparin la plaidait naguère dans la *Liberté morale;* c'est pour elle que M. Bois plaide aussi dans son volume. Les deux ouvrages se complètent. On peut établir que l'Evangile est liberté par la considération des effets qu'il a produits dans la société, par le tableau des nations païennes, par l'étude des vertus que la foi enfante dans les âmes. Ainsi a procédé M. de Gasparin, qui ne s'est pourtant pas privé d'étudier les doctrines de servitude. Il l'a fait en laïque, de ce style chaleureux, plein de mouvement, de nerf et d'animation qu'on lui connaît. M. Bois a procédé en théologien, c'est-à-dire avec plus de calme, et suivant une méthode plus rigoureuse que l'auteur de la *Liberté morale.* Passant en revue les doctrines chrétiennes, il les a mises en présence du panthéisme et du protestantisme libéral, et pénétrant dans l'essence de chacun de ces systèmes, il a montré comment l'Evangile consacre l'individualité, constitue et sanctifie l'indépendance des âmes. Dans les deux ouvrages, le plaidoyer nous paraît triomphant. Puisse-t-il être entendu d'un grand nombre de ces hommes qui se croient libres quand, au nom d'un matérialisme avilissant, ils ont déclamé contre la religion !

Mais en lisant les discours de M. Bois sur *le libre examen, — Dieu, — l'homme, — la rédemption, — le Saint-Esprit, — l'Eglise,* — qui ne s'est dit que la France possède après tout, des savants évangéliques capables de faire aux Eglises protestantes une solide littérature chrétienne? Je ne sais si l'auteur est initié à la théologie allemande. Je ne me souviens pas d'avoir trouvé dans son livre aucune citation de ces auteurs graves, dont le nom

non plus que les divers travaux sérieux publiés sur des points spéciaux de la doctrine chrétienne. Mais qui oserait dire : C'est assez?

déchire les oreilles de M. Vallotton. Mais que m'importe? Voilà une discussion serrée, une science de bon aloi, une foi qui se connaît elle-même et ne craint pas de regarder en face toutes les objections. Voilà un théologien sérieux qui écrit dans un français ferme et pur, voilà un homme qui, voué à de sévères études, pourrait, avec d'autres qu'il est superflu de nommer, fournir aux croyants réfléchis et aux étudiants en théologie, les ouvrages qu'ils sont obligés d'aller prendre en Allemagne ou en Angleterre. Nous le disions tout à l'heure, il nous manque une dogmatique en français. La seule qu'ait produite notre siècle est celle de M. Chenevière. Un travail de M. A. Monod, qu'on vient de publier, sur la doctrine chrétienne, ne comble point cette lacune, qui n'est pas comblée non plus par la nouvelle publication de M. Bois. Mais je ne crois pas me tromper en affirmant que le livre du professeur de Montauban renferme les principaux éléments d'une dogmatique, et que l'auteur s'y présente comme bien qualifié pour entreprendre avec succès une œuvre de longue haleine. Si M. Bois, comme il nous le dit loyalement, s'est inspiré, pour quelques parties de son travail, de la *Philosophie de la Liberté* par M. Charles Secrétan, ce n'est pas en aveugle. Personne n'a pris ses dissertations pour celle d'un esprit qui se moule de lui-même sur l'esprit d'autrui, ou qui, sans critique et sans examen, s'approprie ce que d'autres ont pensé à sa place. Non, l'auteur de *l'Evangile et la Liberté* est original. Sa pensée est bien à lui. On le sent à la vigueur du style, et la voix d'une conviction personnelle réfléchie, a d'ailleurs un accent que le talent le plus consommé ne saurait imiter. Il me semble donc que M. Bois est, parmi les théologiens évangéliques connus, l'un des mieux qualifiés pour publier des ouvrages durables de dogmatique chrétienne ou d'apologétique. Pourquoi n'y reconnaîtrait-il pas sa vocation propre et sa mission auprès de nous?

Il est cependant un point sur lequel je voudrais m'arrêter un moment et appeler toute l'attention de M. le professeur Bois. Il s'agit d'une notion, bien essentielle dans le sujet qu'il a traité, puisqu'il s'agit de la notion de liberté. Rien, semble-t-il, n'est plus facile à définir. N'avons-nous pas le sentiment immédiat de notre liberté ? Le remords et tous les phénomènes de l'ordre moral, dont nous avons si clairement conscience, ne prouvent-ils pas invinciblement que nous possédons la faculté de nous déterminer nous-mêmes? Comment serions-nous responsables si nous

n'étions libres? Et néanmoins la notion de liberté est-elle aussi simple à déterminer qu'on pourrait le croire? La formule par laquelle on l'exprimera, est-elle vraiment facile à trouver? N'y a-t-il pas en nous-mêmes, au point de vue moral, un élément de nécessité? Que signifie cet esclavage du péché, dont Jésus-Christ d'abord, puis l'apôtre Paul ont si énergiquement parlé? Si nous sommes esclaves du péché, comment dire que nous sommes encore moralement libres? Pour être fidèles à l'Ecriture et à l'expérience, ne devrions-nous pas ôter, s'il est possible, aux notions de liberté et de nécessité, le caractère absolu que nous leur prêtons habituellement, et en vertu duquel il nous semble contradictoire d'affirmer d'un même être, l'homme par exemple, qu'il est à la fois dépendant et libre? Je pose la question, je ne la résous pas. Toutes les fois qu'il m'est tombé sous la main quelque ouvrage sérieux sur la liberté, cette question s'est présentée de nouveau à mon esprit, sans que j'aie pu jamais la résoudre à mon entière satisfaction. Il m'a paru que M. Bois, dans son volume dont la contexture est d'ailleurs si forte, et la trame logique si serrée, manquait un peu de rigueur sur ce point-là, et qu'il passait à son insu, de la notion pure de liberté formulée dans sa préface, à une notion, plus modeste dirai-je, que du reste il n'a pas exprimée.

Ainsi, page 158 et suivantes, il se pose résolûment cette grave question : si l'homme, selon l'Evangile, est esclave du péché par suite de la chute, n'a-t-il pas cessé d'être libre, et l'Evangile est-il une doctrine de liberté? Comment répond-il? En montrant, avec une grande force, que les hommes, sont en effet, esclaves de la chair, mais que la doctrine de la chute est pourtant le plus éclatant témoignage rendu à la liberté. Selon elle, l'homme n'est pas pécheur en vertu d'une nécessité métaphysique, inhérente à sa vraie nature; non c'est librement qu'il s'est enchaîné lui-même. Cette réponse est parfaite en un sens, en un autre elle est illusoire. Car enfin, il s'agit dans l'objection de la liberté actuelle et personnelle des individus. Chacun de nous est-il aujourd'hui moralement libre oui ou non? Non, répond M. Bois, nous sommes esclaves du péché, c'est-à-dire sans doute déterminés par le péché. Il donne donc raison à l'objection, et s'il peut encore parler de notre liberté actuelle, c'est en attribuant à ce mot un sens inférieur à celui qu'il lui avait donné d'abord. Mais lequel?

Il m'a paru également que des explications moins sommaires, sur la relation que soutient notre volonté libre avec la grâce, quand le Saint-Esprit opère en nous, eussent été utiles. La notion de liberté à laquelle s'est arrêté M. Bois, en eût sans doute été éclairée. On eût mieux compris si, à son avis, la grâce de Dieu agissant par le Saint-Esprit, rend à l'homme esclave la liberté dont il était privé auparavant; ou si l'homme déjà libre avant que la grâce ait agi en lui, se convertit à Dieu, par un acte pur et simple de liberté. Cette dernière alternative est celle qu'adoptait Pélage. L'éloquent professeur la repousse plusieurs fois avec décision. Il déclare que la première œuvre de la rédemption est d'affranchir la volonté et s'écrie : « La liberté, Messieurs, cette liberté est un don de la grâce divine sans doute, mais c'est la liberté. » Voilà qui est clair; nous ne nous sommes pas naturellement libres, et la première œuvre de la grâce divine est de nous rendre notre liberté. Mais la doctrine ainsi formulée semble fléchir ailleurs. Non-seulement M. Bois répudie nettement le déterminisme de Calvin et le dogme de la prédestination, mais il déclare de l'homme : « il faudra que sa liberté l'affranchisse de l'esclavage que sa liberté a fait, » et il ajoute à ces mots, en disant comment la grâce affranchit la volonté, des explications que Pélage, si je ne me trompe, eût facilement adoptées.

En présentant ces observations à M. Bois, je ne prétends point lui faire un reproche. Quand on s'est mesuré avec cette terrible question de la liberté et de la grâce qui a tant agité nos pères, quand on l'a tournée et retournée de tous côtés, on est enclin à l'indulgence, on ne s'étonne pas des fluctuations dont elle peut être la source. Mais l'antinomie, résolue ou non, se retrouve à la base et au sommet de toute science théologique sérieuse ; elle est au fond de toutes les polémiques du jour sous d'autres formes, et sous d'autres noms. En arrêtant l'attention de M. Bois sur cet important sujet, en lui signalant ce qui me paraît être une fluctuation de sa pensée, il est possible que je me méprenne. Ayant dans l'esprit une idée claire et simple, il n'a peut-être été flottant que dans l'expression, le langage, comme on sait, n'ayant pas en théologie la précision et la fixité qu'il acquiert en d'autres sciences. Mais il est possible aussi que pour la dogmatique future dont nous devons être dotés, il soit utile d'appeler sur ce point l'effort d'une pensée déjà si ferme, et d'un esprit si solidement évangélique. C. Pronier.

La résurrection de Jésus-Christ, étude biblique, par *Louis Thomas,* D. Th. Genève. 1870.

Quand des négations, ou inattendues, ou remarquables par leur violence, surgissent tout à coup dans le monde chrétien, les croyants s'émeuvent et toutes les questions se posent à la fois. On se demande avec anxiété quel remède il faut apporter au trouble des Eglises, au désordre des opinions. La hardiesse des adversaires, prêtant à leurs attaques une apparence de nouveauté, on s'interroge pour savoir comment on va répondre à une forme nouvelle des anciennes négations, et quelle forme nouvelle aussi, va revêtir l'apologétique? Faut il circonscrire le débat, et ne s'occuper que du dogme particulièrement attaqué? Convient-il au contraire, de chercher le principe des négations particulières pour le soumettre à un rigoureux examen? D'ordinaire l'instinct, pourquoi ne dirions-nous pas aussi le bon sens, concentre au premier moment les défenseurs de l'Evangile sur le point de la cité sainte battu en brèche par l'armée ennemie. Il s'ouvre là un feu vif et nourri. Réponses, répliques et dupliques se croisent avec rapidité. Mais les combattants ne tardent point à reconnaître qu'ils ne sont pas divisés sur un dogme seulement. Les principes opposés se dégagent et s'accusent. D'une question spéciale, on passe à des questions ou à des idées générales qui, dès le début, dominaient toute la polémique; l'on arrive enfin à se sentir si profondément divers que l'espérance de la réconciliation ou de la victoire s'évanouit. Le combat cesse alors faute d'un terrain commun où se rencontrer. Une paix provisoire naît de l'impossibilité de s'atteindre mutuellement, et chaque parti en profitant à son gré, s'organise chez lui s'il le peut, ou, comme il arrive souvent, se désagrége et se brise.

Je ne sais si je fais erreur, mais il me semble qu'une paix provisoire et relative de ce genre est actuellement en train de s'établir entre les partis théologiques qui divisent le protestantisme français. Voici vingt ans à peu près que la bataille a recommencé de plus belle. Les lettres de M. Schérer sur *la foi et la critique* en ont été le signal: elles sont de 1850. Mais depuis lors que de modifications dans les opinions en présence! Comme les péripéties de la polémique en ont changé la physionomie! Comme

les principes divergents cachés sous les questions particulières ont été mises en évidence ! Quand M. Scherer attaqua l'inspiration des Ecritures dans le langage élevé et mystique qu'on se rappelle, qui aurait cru que le protestantisme libéral en viendrait à parler sérieusement de la foi chrétienne des athées? C'est là qu'il en est aujourd'hui. De l'inspiration des Ecritures le débat s'est insensiblement transporté sur un autre terrain. La doctrine du salut par le sacrifice expiatoire de Jésus, la divinité de Christ ont été mises en question. Puis c'est à la réalité du surnaturel et à l'autorité historique des évangiles qu'on s'est attaqué. La parfaite sainteté de Jésus a été niée par M. Pécaut et la possibilité du miracle par M. Réville. Enfin le libéralisme, qui ne craignait pas de tendre la main aux héros de l'incrédulité en France, et qui adhérait par la voix du pasteur de Rotterdam, à la théorie des hallucinations, explication désespérée de l'inconcevable foi des disciples à la résurrection de leur maître, appuyait hautement M. Buisson et le programme neuchâtelois. Il n'était donc selon lui plus nécessaire de croire à l'existence de Dieu pour être religieux et même bon chrétien. Quand les choses en sont à ce point, il est impossible que les partis se fassent illusion. Un abîme les sépare: tous les arguments deviennent inutiles; la discussion doit prendre une autre face et s'apaiser. Les chrétiens évangéliques n'ont plus guère affaire aujourd'hui avec les néo-rationalistes avancés, que sur le terrain ecclésiastique. Il s'agit de savoir qui fera partie des Eglises constituées, et qui en sera exclu ; qui occupera les temples, et l'emportera dans les élections. Quant à la question scientifique proprement dite, c'est avec les incrédules, j'entends ceux qui professent ouvertement ne pas croire à Jésus-Christ et à son œuvre, qu'il faut la discuter. La situation tend à se simplifier.

Notre intention, en débutant par ces réflexions, serait-elle d'insinuer que l'ouvrage de M. Thomas arrive trop tard ou mal à propos? Pas le moins du monde. Le travail de M. Thomas est un livre, et non pas un écrit de circonstance. C'est même un livre qui, jusqu'ici du moins, ne s'arme point en guerre.

Quelle douce image de la paix que celle d'un presbytère de campagne! Le voilà sur le coteau boisé, non loin du temple dont le clocher, perçant un océan de feuillage, s'annonce de loin. Peut-être domine-t-il quelque beau lac et de lointaines montagnes, où le regard peut se promener avec ravissement. Peut-

être aussi, l'habitant de ces lieux, pasteur du village, a-t-il établi son cabinet d'étude en présence de ces grandes scènes dont la tranquille majesté repose la pensée. Là, point de bruit étourdissant. C'est dans la plaine qu'est le tumulte, dans les cités que retentit la mêlée. Il en monte bien quelques cris jusqu'en ce paisible séjour, mais ils n'y parviennent qu'étouffés par la distance, et l'on peut se figurer sans peine le savant pasteur méditant à loisir avec tous ses auteurs sous la main, les sujets qui passionnent la ville. Le livre de M. Thomas aurait-il été composé au sein d'une semblable retraite? Lisez-le, vous vous sentirez bien loin de l'atmosphère chargée d'orages qu'on respirait l'hiver dernier à Genève. Tout y est recueilli, jusqu'au style simple, calme et limpide, pareil à un ciel pur où la foudre, précédée de l'éclair, ne saurait éclater. Symbole de l'apaisement qui nous semble se faire, ce livre, sur un sujet qui a tant passionné, doit être lu en un moment où la lutte devient moins bruyante. Il arrive donc à son heure, où plutôt, espérons-le, ce sera un livre de toutes les heures. Tout homme qui voudra étudier avec calme le fait de la résurrection de Jésus-Christ, le pourra lire, que le temps soit à l'orage, ou qu'il promette d'être serein. Ce n'est pas, répétons-le, un écrit de circonstance, c'est un livre.

Le plan que l'auteur s'est proposé ne manque pas d'ampleur. Il a conçu son sujet grandement. Voici l'ensemble de son œuvre comme il l'esquisse lui-même : « Etudier d'abord le fait même de la résurrection de Christ, tel qu'il est exposé dans nos saints livres, afin de bien définir la thèse à prouver. — Puis passer aux preuves qui établissent la réalité du fait, — et enfin aux conséquences qui en découlent. De là trois grandes parties, l'étude du fait lui-même, celle des preuves, et celle des conséquences. » Certes personne ne dira que M. Thomas ait essayé de restreindre ou d'amoindrir son sujet; il l'a embrassé dans toute son étendue, et pour autant qu'il nous en fait entrevoir les parties qui ne sont point encore traitées, c'est-à-dire les deux dernières, tous les éléments essentiels de la question se retrouveront dans le cadre indiqué. L'ouvrage achevé — si nous en jugeons par les proportions de la première partie, — comprendra au moins trois volumes. Ce sera le travail le plus étendu et le plus complet qui existe, à notre connaissance, dans la littérature théologique de a résurrection. On doit féliciter M. Thomas du courage dont il a

fait preuve en mettant la main à une œuvre de si longue haleine ; il faut le louer de la conscience scientifique et chrétienne, qu'il apporte à son exécution. Ce premier volume en effet est sérieux, savant sans roideur et sans trop d'abstraction, onctueux, facile à lire sans cesser d'être savant. Discuter les textes, harmoniser les détails des récits évangéliques, résoudre, chemin faisant ou dans une discussion formelle, les difficultés de critique et d'exégèse, sans sécheresse et sans obscurité, n'est pas une tâche facile. C'est celle qu'a accomplie l'auteur. Tout le monde sans doute ne sentira pas au même degré la portée de ce travail biblique, mais ceux qui se sont personnellement mesurés avec des études semblables, apprécieront celui de M. Thomas, et s'ils ne peuvent partager son opinion sur tous les points, ils lui sauront gré d'avoir introduit du charme et de la poésie dans l'exposé de ses résultats.

Qu'il nous soit permis cependant de proposer à l'auteur quelques réflexions sur la manière dont il a saisi le sujet et en a distribué la matière. Tout prédicateur, qui par bonheur, entend, en simple fidèle, un de ses collègues, a bien de la peine à ne pas reconstruire en lui-même le sermon qu'il entend prêcher. Il rêve au texte, analyse le thème , et tout en écoutant divise le sermon, reprend l'exorde et pousse quelquefois jusqu'à la péroraison. En lisant le livre de M. Thomas, j'ai fait un peu comme le prédicateur en question. Affaire d'habitude. Voici donc mes réflexions.

Je me disais : Pourquoi cet ouvrage que j'apprécie ne me captive-t-il pas autant que je le voudrais ? Serait-ce qu'il est encore incomplet ? Peut-être, et pourtant si l'intérêt doit être excité, c'est par le début. Ce volume devrait faire désirer la suite. Il y a donc autre chose. Serait-ce que la matière même de cette première partie n'est pas intéressante ? mais non, c'est de l'exégèse, et j'aime l'exégèse autant que je la crois nécessaire. On rencontre d'ailleurs en ces pages des vues vraiment intéressantes ; plusieurs ne manquent pas d'originalité ; M. Thomas ne suit pas l'ornière. Serait-ce faute de spiritualité et d'onction ? Point du tout ; il y a là une veine de bonne mystique, une douce chaleur d'âme qui me plaît. Serait-ce l'étendue de quelques fragments qui peuvent à la rigueur passer pour des digressions ? Mais ces digressions sont utiles. Les détails archéologiques sur la construction des sépulcres juifs de Jérusalem, une discussion sur l'au-

thenticité des lieux saints sont pleins d'intérêt. Bref, j'en suis venu tout en rêvant, à me persuader que l'auteur n'a pas fait sentir assez au lecteur l'importance du sujet, ne l'a pas précipité assez tôt *in medias res*, comme on dit. Et reconstruisant en moi-même, — j'en demande pardon à M. Thomas, — l'ouvrage qu'il a commencé, je me le figurais à peu près comme suit :

Première partie. — *Histoire de la question.* — Les évangiles racontent que Jésus de Nazareth, se déclarant Messie et Fils de Dieu, ayant annoncé sa résurrection, s'est en effet relevé d'entre les morts le premier jour de la semaine. Ses disciples, certains de la réalité de ce miracle, y ont vu une preuve éclatante de la mission divine de leur Maître. Ils ont, après la Pentecôte, insisté auprès des Juifs sur cette preuve; leur enseignement tout entier, leur vie et leur ministère ont été pleins de cette croyance : Jésus est ressuscité, Jésus est glorifié; vivant, il reviendra un jour en personne pour glorifier son Eglise. Mais la croyance des chrétiens a rencontré des adversaires. Les Juifs et les païens l'ont combattue, les uns par intérêt, d'autres par préjugés. Celse, au second siècle, l'a raillée. Une longue suite de philosophes ont attaqué et le fait et le dogme. Depuis Reimarus surtout et les fragments de Wolfenbüttel, les débats renouvelés avec plus de violence que jamais entre croyants et incrédules ont suscité mille hypothèses. On a prétendu que Jésus n'était pas bien mort et que la fraîcheur du tombeau l'avait rendu à la vie; on a affirmé que les disciples avaient fait disparaître son corps; on a dit que certains inconnus, ressemblant plus ou moins au Nazaréen, s'étaient joués de la crédulité des disciples. Strauss, Renan, Réville, font de ceux-ci un cénacle d'hallucinés; Baur prétend que la foi des disciples importe seule; constater le fait en lui-même est inutile. M. Coquerel croit au fait, mais ce fait n'a point de valeur pour la conscience religieuse. D'autres enfin, et M. Scherer notamment, ne croient rien, ne savent rien ; le tombeau a été trouvé vide, voilà tout; la résurrection est un moyen dogmatique de concilier la dignité messianique de Jésus avec sa mort. Par contre, un bon nombre de théologiens savants croient décidément à la résurrection. Riggenbach, Güder, Godet, de Pressensé, Beyschlag, bien d'autres encore, en France, en Suisse, en Allemagne, en Angleterre, ont établi la réalité du fait et l'ont déclaré inattaquable. Qu'en faut-il penser? Car, enfin, il en faut penser quelque chose, et l'importance du sujet nous

est signalée par la vivacité des discussions qui recommencent toujours en présence du sépulcre vide de Jésus.

Seconde partie. — Oui, qu'en faut-il penser? *Preuves du fait et réponse aux objections*. Comment un événement de ce genre peut-il être prouvé? Les adversaires ont pour point de départ une philosophie qui exclut la possibilité du miracle. On affirme qu'un miracle ne peut être constaté. Est-ce vrai? Et la résurrection en vertu de laquelle Jésus, mort en croix, a été retrouvé vivant par ses disciples, ne peut-elle être constatée comme tout autre fait? Nous croyons que oui. Il ne s'agit dans l'état actuel des choses que de peser les témoignages. Par qui ont-ils été rendus? A quelle époque remonte la rédaction des documents qui nous les ont transmis? Ces témoignages ont-ils subi un contrôle? Sont-ils harmoniques? Les diversités de détails qu'on y a relevées peuvent-elles être expliquées et quelle en est la portée quant à la valeur du témoignage? En infirment-elles la crédibilité, les témoins ne sont-ils ni assez sincères, ni assez nombreux, ni assez bien informés, ni compétents? Est-il des motifs légitimes de défiance contre eux? Si leur parole comme leur personne mérite une pleine confiance, ne faut-il pas croire ce qu'ils racontent comme nous croyons tel événement, moins sûrement constaté peut-être, de la même époque? Est-il du moins quelque manière de concevoir la foi des disciples et leur assurance, quand ils affirment la résurrection de Jésus? Quelle valeur ont toutes les hypothèses inventées pour les besoins de la négation par les Paulus, les Strauss et autres adversaires déclarés du christianisme? Aucune d'entre elles ne peut subsister devant un examen sérieux. Elles ne sont que l'expression d'une critique qui, appliquée à d'autres faits et à d'autres documents, ne laisserait pas subsister un seul iota de l'histoire. Contradictoires, elles impliquent des impossibilités morales et psychologiques en face desquelles le bon sens recule. Admettre le fait surnaturel de la résurrection, c'est, en définitive, admettre l'explication seule lumineuse, seule satisfaisante, même pour la raison, de tous les faits indéniables dont la fondation du christianisme sur la terre s'est accompagnée.

Troisième partie. — *Conséquences du fait établi*. Elles sont considérables. Philosophiquement, la résurrection de Christ atteste que l'ordre des choses, tel que nous le voyons, n'est pas un enchaînement fatal de causes et d'effets, que Dieu dans sa

liberté régit les affaires humaines. Dieu est donc une cause libre, volontaire, personnelle et souveraine. L'homme, être personnel aussi, est capable de vivre corps et âme d'une vie supérieure à la vie présente, d'une vie personnelle et bienheureuse; la mort n'est qu'une crise dans notre existence; la carrière de l'homme ici-bas n'est qu'un moment de sa durée. — Historiquement, il résulte du fait de la résurrection que le christianisme est d'origine et d'autorité divines, car il témoigne que Jésus-Christ est une personnalité surnaturelle. Tout ce qu'il a fait, tout ce qu'il a dit, revêt dès lors une autorité suprême. Il faut croire en lui comme au révélateur par excellence. Il faut voir dans son apparition, telle qu'elle nous est racontée par les évangiles, l'événement capital de l'histoire humaine. Sa personne et son œuvre vont servir de critère à toute religion, et de centre à toute bonne philosophie de l'histoire. Théologiquement, la messianité de Jésus et sa divinité, la valeur expiatoire de sa mort, la parfaite sainteté de sa personne, se rattachent aussi au miracle de la résurrection. Enfin, ce même fait, en ajoutant à l'accomplissement du devoir le mobile d'une espérance ferme, en ouvrant à l'homme des horizons immenses qui dépassent les bornes apparentes de la vie actuelle, fonde pour sa part, en face de la morale de l'intérêt ou du plaisir, en face même d'une morale purement sociale, celle de la charité, qui travaille joyeusement pour l'avenir, et n'attend pas tout de la terre et du temps présent.

Telle était, tout en lisant le livre de M. Thomas, la façon dont je me permettais de reconstruire le plan de son ouvrage. Loin de moi la prétention de dire : ce plan est le meilleur. Il en est sans doute un meilleur à suivre. Qui sait? peut-être qu'en mettant la main à l'œuvre, moi-même je transformerais tout ce projet, qui d'ailleurs ne diffère notablement de celui qu'a formé M. Thomas que dans la première partie. On ne connaît bien ce qu'on doit faire qu'en prenant la plume. M'abusé-je pourtant? Il me semble que si notre auteur avait consacré sa première partie à l'histoire du sujet, il aurait mieux fait sentir à ses lecteurs l'importance de son entreprise, et par là même, eût plus fortement réveillé leur attention. Certaines répétitions qu'on peut prévoir eussent été peut-être évitées.

Mais, n'insistons pas. Disons seulement que le volume actuellement sous nos yeux comprend quatre sections distinctes. L'auteur étudie en premier lieu les prédictions du Seigneur concer-

nant sa résurrection; en second lieu, la mort du Seigneur, en troisième lieu, la sépulture du Seigneur, enfin sa résurrection, c'est-à-dire les témoignages qui s'y rapportent. Deux planches annexées au volume sont destinées à guider le lecteur dans la discussion relative aux lieux saints et dans la description des tombeaux juifs. C'est affaire aux archéologues de discuter savamment ces deux derniers points. Les pages qu'y consacre M. Thomas sont parmi les plus agréables du volume; elles révèlent que l'auteur s'est occupé avec prédilection de ce sujet. En dogmatique et en exégèse nous n'aurions à relever que peu de détails sur lesquels, en vérité, nous ne voulons faire aucune chicane à l'auteur. Nous sommes généralement d'accord avec lui.

Il est un point, cependant, où nous n'avons pas été convaincu. Selon M. Thomas, « Jésus ressuscita avec le même corps qui avait été déposé dans le sépulcre, et dans lequel il avait souffert, corps parfaitement semblable à notre corps actuel. » C'est à l'ascension seulement que Jésus a revêtu son corps glorifié. L'auteur ne proclame ce résultat de ses études qu'avec des précautions oratoires. Il est toutefois heureux de se trouver d'accord en ce point avec Bengel et plusieurs des Pères, Origène ayant, paraît-il, enseigné le premier que le corps du Seigneur avait été glorifié en même temps qu'il était ressuscité. C'est avec circonspection qu'il faut parler d'un sujet aussi mystérieux. Je dois dire, néanmoins, que les raisons exposées par M. Thomas en faveur de sa thèse ne m'ont point paru décisives. Il est obligé de faire lui-même plus d'une réserve importante. Ce corps avait été miraculeusement guéri de toutes les blessures qui lui avaient été infligées à la crucifixion. Il y eut quelque chose d'extraordinaire dans la manière dont commençaient et finissaient les apparitions du Ressuscité, ce qui ne me semble pas suffisamment expliqué par le déploiement de son pouvoir surnaturel. On ne sait où Jésus demeurait et comment il vivait dans l'intervalle des apparitions. Autant de faits qui se concilient mal avec la pensée de M. Thomas. Je crains, puisqu'il faut tout dire, que l'auteur ne se soit laissé dominer dans cette question par l'idée qu'un développement doit avoir eu lieu en Jésus, entre la résurrection et l'ascension, et plus encore, peut-être, par l'impression d'étrangeté que produit sur nous, imprégnés que nous sommes d'idées préconçues sur la vie à venir, la scène racontée par saint Luc, où Jésus déclarant qu'il n'est point un pur esprit, parle de sa chair et de ses os,

mange enfin en présence de ses disciples. Quoi qu'il en soit, la pensée de M. Thomas mérite d'être examinée; mais il ne m'a point encore persuadé qu'à la résurrection le corps de Jésus n'ait subi aucune transformation profonde.

Cette réserve posée, nous croyons que l'exégèse de l'auteur est solide et sérieuse; nous pensons que son livre, destiné non pas aux théologiens seulement, mais à tous les chrétiens « qui croient un peu et qui voudraient croire davantage, — à ceux qui croient davantage, et qu'inquiètent cependant certaines objections, — à ceux aussi qui croient pleinement et qui désirent joindre toujours plus à leur foi la science, » que son livre, dis-je, est de ceux qui se lisent avec fruit. S'il est vrai qu'à l'heure où nous sommes il se fasse un certain apaisement dans les esprits, c'est une heure propice à de telles études. Que l'ouvrage se complète seulement, et sans trop de retard. On va vite de nos jours; la littérature théologique n'est point tenue de marcher à la vapeur, mais il ne faut pas non plus qu'elle paraisse boiteuse. D'ailleurs, M. Thomas n'est point encore entré dans le vif du sujet et dans le cœur de la question. C'est là que les libéraux l'attendent, là qu'il déploiera toute sa force et tout son savoir, là que ses amis l'applaudiront, s'il remplit, comme ils l'espèrent, leur légitime attente.

C. Pronier.

Pour le comité de rédaction : R. Hollard, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrucis, 13, rue Cujas. — 1870.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE PRINCIPE THÉOLOGIQUE DE SCHLEIERMACHER

—

Fonder une théologie qui soit vraiment religieuse, et qui s'affranchisse des formules de l'école pour s'attacher uniquement aux grandes réalités dont se nourrit la vie spirituelle, voilà l'un des besoins les plus vivement sentis aujourd'hui dans l'Eglise. Voilà l'œuvre à laquelle s'est spécialement consacrée la *Revue théologique*, et que tout nous convie à entreprendre sans retard.

Cette œuvre excellente, comment doit-elle s'accomplir?

Sera-ce en écartant le dogme comme inutile, pour mettre à sa place je ne sais quel sentimentalisme religieux, vague et sans objet? Non assurément. Procéder ainsi, ce serait tarir les sources de la vie religieuse que l'on veut renouveler; ce serait couper les racines de l'arbre pour en fortifier les rameaux.

Il faut s'entendre, en effet, sur ce mot de *dogme*, si mal sonnant aujourd'hui. Si l'on appelle ainsi des abstractions vides, des formules stériles, de vaines spéculations de l'esprit sur des sujets qui lui demeureront toujours inaccessibles, on ne saurait trop affranchir la théologie de ce joug. Mais les dogmes sont pour nous tout autre chose. Ce sont de simples affirmations des faits du salut, c'est-à-dire de ce que Dieu, dans son amour, a accompli dans l'histoire pour le relèvement de l'humanité. C'est au contact de ces faits divins que la vie nouvelle se produit dans les âmes; et lorsque la vie nouvelle s'est ainsi éveillée, la théologie commence son œuvre. Prenant les faits du salut pour objet de son étude, elle s'efforce de les saisir dans leur nature intime et dans leur vivante harmonie, afin d'en exprimer toute la séve religieuse.

Dès lors, on peut dire que la théologie n'est religieuse que dans la mesure où elle est dogmatique. Proscrire le dogme, ce serait énerver la religion et rendre la théologie stérile. On a beaucoup exagéré de nos jours la distinction, d'ailleurs fort légitime, entre la religion et la théologie. Loin de séparer ces deux choses, je voudrais les unir d'une manière indissoluble. Je voudrais une théologie qui fût encore de la religion ; une théologie qui ne fût autre chose que la religion parlant le langage de la science, la vie chrétienne se prenant elle-même pour objet d'étude dans les faits divins qui la produisent et dans les phénomènes spirituels qui la constituent. La théologie ne sera fidèle à sa haute mission qu'autant qu'elle aura la vie religieuse pour point de départ et pour but : elle doit jaillir des profondeurs de l'âme croyante et ne se proposer d'autre objet que de donner à la foi une plus complète possession d'elle-même.

C'est dans cette voie féconde qu'un homme également puissant par le génie et par la foi, Schleiermacher, a poussé la théologie au commencement de notre siècle. Nous ne saurions mieux faire que de nous mettre à son école ; non sans nous demander, toutefois, s'il a vraiment atteint le but qu'il s'était proposé, s'il s'est fait une juste idée des conditions de la vie religieuse et de la théologie chrétienne, si le principe théologique qu'il a formulé est le vrai principe théologique, ou s'il ne faut accepter ce principe qu'en le corrigeant et en le complétant. Autant de questions qu'il m'a paru intéressant et utile d'examiner ici, puisque leur chercher une réponse, ce sera déterminer le vrai principe et les vrais fondements de la théologie.

I.

Commençons par déterminer avec quelque soin le principe théologique de Schleiermacher.

Pour cela, il est nécessaire de rappeler ce qu'étaient pour lui la religion en général, et la religion chrétienne en particulier.

C'est dans les *Discours sur la Religion* et dans l'*Introduction* de la *Dogmatique* qu'il faut chercher la pensée de Schleiermacher sur la religion.

On sait au milieu de quelles circonstances parurent les *Discours*. C'était le temps de la renaissance littéraire et scientifique de l'Allemagne. Une brillante élite d'hommes éminents don-

nait un grand éclat aux lettres, aux sciences et aux arts. La société cultivée de Berlin se piquait d'embrasser le cercle entier des connaissances humaines; mais elle rejetait la religion comme un bagage inutile que l'esprit humain devait laisser derrière lui pour marcher plus sûrement à la conquête du monde. Ce qui augmentait encore le discrédit où était tombée la religion, c'était la manière dont elle était comprise par ceux qui s'en constituaient les défenseurs. Tandis que l'école intellectualiste, héritière de la scolastique protestante du dix-septième siècle et de la philosophie de Wolff, faisait de la religion une connaissance de l'esprit, un ensemble de vérités sur Dieu, sur le monde et sur l'homme, une autre école, s'inspirant des principes de Kant, confondait la religion avec la morale, et n'y voyait qu'un code de préceptes pour la conduite de la vie. Une troisième école, l'école esthétique, d'où était sorti le romantisme de Novalis, confondait la religion avec l'art, et faisait du sentiment religieux l'une des formes du sentiment du beau. Les représentants de ces diverses écoles prenaient le nom de *supranaturalistes* ou de *rationalistes*, selon qu'ils admettaient ou non la possibilité et la réalité d'une révélation surnaturelle. Mais, malgré les différences de point de vue qui les séparaient, ils se ressemblaient tous en ceci qu'ils méconnaissaient à la fois la vraie nature de la religion et les vrais caractères du christianisme. La religion, en effet, n'est ni une philosophie, ni une morale, ni un art; c'est une vie avec Dieu et pour Dieu. Le christianisme, à son tour, n'est ni un catalogue de vérités révélées, ni une liste de préceptes moraux; c'est une vie nouvelle produite par un fait nouveau : le don fait aux hommes du Fils unique de Dieu.

Pour ramener à la religion et au christianisme les esprits injustement prévenus contre tous les deux, il fallait d'abord les faire connaître, leur rendre leurs vrais caractères et leur originalité distinctive. C'est ce que Schleiermacher entreprit de faire dans ses célèbres *Discours;* on sait avec quel éclat et avec quel succès. Il faut relire ces pages émues, éloquentes, persuasives, où l'auteur plaide avec l'accent d'un saint enthousiasme la cause de la religion et de la foi chrétienne.

C'est dans le second de ses *Discours* que Schleiermacher nous donne la définition de la religion. Avant de dire ce qu'elle est, il commence par dire ce qu'elle n'est pas. La religion n'est pas une connaissance de l'esprit, une adhésion de l'intelligence à

certaines idées sur Dieu et sur le monde. Ce qui le prouve, c'est que l'on rencontre tous les jours des hommes qui sont réellement et profondément pieux, tout en ayant sur Dieu et sur l'ensemble des choses des idées fort incomplètes et fort erronées; tandis qu'il s'en trouve d'autres qui, avec des idées très-justes sur la Divinité, n'ont aucune piété véritable.

La religion n'est pas non plus un ensemble de préceptes moraux ou une certaine manière de se conduire. Ici encore, l'auteur en appelle à l'expérience. Il y a, dit-il, des hommes d'une moralité irréprochable qui ne sont pas des hommes religieux, et d'autres, au contraire, auxquels on ne peut refuser une piété sincère et ardente, quoiqu'ils laissent à désirer au point de vue moral.

La religion n'est donc ni une manière de *penser*, ni une manière d'*agir;* c'est une manière de *sentir*. Elle n'a son siége ni dans l'*intelligence*, ni dans la *volonté*, mais dans le *cœur*. Elle est avant tout un *sentiment*. Ce sentiment se distingue par sa nature et par son objet de tous les autres sentiments. Ce n'est pas le sentiment du vrai, ni celui du devoir, ni celui du beau : c'est le *sentiment religieux;* sentiment *sui generis*, primitif, irréductible, et qui constitue l'un des éléments essentiels de la nature humaine. Tout homme l'éprouve à un moment ou à un autre de sa vie; mais ceux-là seuls le connaissent qui l'ont éprouvé.

Dès lors, la religion s'appuie sur un fondement qui ne peut être ébranlé; elle subsiste aussi longtemps que l'humanité elle-même. Elle a son domaine indépendant, — le domaine de l'âme et de la conscience, — où elle se développe spontanément et où elle défie toutes les atteintes. Tous les bruits du dehors viennent expirer au seuil de ce sanctuaire. Ni les attaques, ni les dédains de la science ne peuvent rien contre la religion. Religion et science sont deux puissances indépendantes qui n'ont rien à démêler ensemble. La religion ne se démontre pas; elle se sent. La piété ne saurait être la conclusion d'un syllogisme; mais aussi aucun syllogisme au monde n'est capable de l'ébranler. C'est un fait d'expérience immédiate et intime contre lequel viendront éternellement échouer les subtilités de la critique et les arguties du raisonnement.

C'était rendre service à la religion, — il faut le reconnaître à l'honneur de l'auteur des *Discours*, — que d'établir ainsi qu'elle est un fait primitif et irréductible de la nature humaine, et de

lui assigner un domaine indépendant qui lui appartient en propre, et où elle est inaccessible à toutes les attaques venues du dehors. Mais le point faible de la théorie de Schleiermacher, c'est la définition qu'il donne du sentiment religieux. Le sentiment religieux est pour lui le sentiment de l'infini. Saisir par delà le flux et le reflux des phénomènes qui passent, l'être qui demeure toujours identique à lui-même à travers ses manifestations multiples et changeantes; sentir palpiter en soi et autour de soi la vie universelle; éprouver partout le mystérieux contact de l'infini, voilà le sentiment religieux, voilà la religion. Les grands spectacles de la nature et les grandes scènes de l'histoire, la contemplation d'une œuvre d'art ou d'une action vertueuse, tout ce qui, en un mot, peut éveiller en nous le sentiment de l'infini, de l'idéal, du divin est pour nous l'occasion d'une émotion religieuse. Mais qui ne voit que la religion ainsi conçue perd ses caractères propres et distinctifs pour se confondre avec la science, l'art, la morale ou la philosophie? Schleiermacher ne se trouve-t-il pas ainsi ramené aux fausses idées de la religion qu'il avait si victorieusement combattues?

Dans l'*Introduction* de la *Dogmatique*, publiée vingt ans environ après les *Discours*, Schleiermacher corrige d'une manière heureuse la définition qu'il avait d'abord donnée du sentiment religieux. Ce n'est plus le sentiment de l'infini, mais le sentiment de dépendance absolue à l'égard de Dieu, ou d'un seul mot, *la conscience de Dieu* (1). Par là, l'auteur de la *Dogmatique* rend à la religion son véritable caractère. L'objet de la religion, en effet, n'est pas l'infini ou le divin : c'est Dieu. Ce n'est pas une idée abstraite, c'est une personne vivante; ce n'est pas une loi impersonnelle, une substance vague et indistincte se retrouvant derrière tous les phénomènes et au-dessus de toutes les lois, c'est un être concret et personnel, c'est quelqu'un à qui nous parlons et qui nous parle, qui nous aime et que nous pouvons aimer.

La conscience de Dieu, continue Schleiermacher, est un fait d'expérience intime comme la conscience que nous avons de nous-même. Pour l'homme religieux, le phénomène de la *sui-conscience* comprend deux phénomènes distincts, quoique inséparables : la conscience du moi et la conscience de Dieu. L'homme religieux, en effet, ne peut avoir conscience de son moi sans avoir

(1) Gottesbewusztsein.

conscience que ce moi dépend d'une façon absolue d'un être souverain qui s'appelle Dieu.

La religion chrétienne a pour fondement le sentiment chrétien, comme la religion en général a pour fondement le sentiment religieux. Pour comprendre ce qu'est le christianisme, tel que Schleiermacher le définit dans sa *Dogmatique*, il faut suivre de plus près l'auteur dans son analyse des phénomènes religieux.

L'homme ne vit d'une vie vraiment religieuse que lorsque le sentiment de dépendance absolue détermine d'une manière souveraine tous ses sentiments et tous ses actes. Or, ce sentiment n'est pas seul à se développer dans la conscience humaine. A côté de lui se rencontre un sentiment rival, que Schleiermacher appelle la *conscience sensible*, et qui tend à obscurcir et à étouffer en nous la *conscience de Dieu*. La conscience sensible pourrait se définir : l'ensemble des impressions et des relations par lesquelles nous sommes en rapport avec nous-mêmes et avec le monde; ou encore le sentiment que nous avons de nous-même et du monde comme de deux forces contraires qui agissent et réagissent l'une sur l'autre. Ce sentiment est à la fois un sentiment de dépendance et de liberté, d'une liberté restreinte et d'une dépendance relative qui se limitent et se supposent réciproquement. Nous sommes, en effet, dépendants du monde qui nous entoure; mais nous pouvons réagir contre lui en une certaine mesure, de telle sorte que notre dépendance à son égard n'est pas absolue, et qu'au sentiment que nous en avons se mêle toujours la conscience de notre liberté. Notre dépendance à l'égard de Dieu est, au contraire, absolue : en face de Dieu, il n'y a plus de notre part aucune réaction possible, ni par conséquent aucun sentiment de liberté. Il faut que le sentiment de dépendance absolue absorbe l'autre; il faut que le dualisme de la conscience cesse d'exister, et que toutes choses, dans le monde et en nous-mêmes, nous apparaissent comme confondues dans une égale et absolue dépendance à l'égard de Dieu. C'est alors que l'harmonie se fait dans la conscience et l'unité dans la vie de l'homme; c'est alors que la vie religieuse est pleinement réalisée, parce que l'homme, à tous les moments de son existence, se sent dépendre de Dieu d'une façon absolue.

Tout l'effort de la vie religieuse est d'arriver à cette victoire définitive de la conscience de Dieu sur la conscience sensible.

L'histoire des diverses religions n'est que l'histoire du développement progressif de la conscience divine s'élevant par degrés de la sujétion où la tient d'abord la conscience sensible à la souveraineté absolue, qui est le terme auquel elle doit parvenir. La conscience divine, en effet, est d'abord asservie à la conscience sensible, et elle doit être affranchie de ce joug avant de conquérir la souveraineté qui lui appartient. Cet asservissement de la conscience divine tient aux lois mêmes du développement humain. La conscience sensible est la première à se développer en l'homme ; la conscience de Dieu ne s'éveille que plus tard, alors que la conscience sensible est déjà grande et forte. Voilà pourquoi la conscience divine ne peut, dès le début, triompher de sa rivale : ne luttant pas contre elle à armes égales, elle est nécessairement vaincue. Mais elle peut se fortifier à son tour et prendre sa revanche. Chaque religion marque une étape dans ce progrès de la conscience divine vers son affranchissement et son épanouissement suprêmes. Au plus bas degré de l'échelle, c'est le *fétichisme*, correspondant à un état encore rudimentaire de la conscience religieuse. Le sentiment de dépendance absolue est encore si peu dégagé des liens de la conscience sensible qu'il se trompe d'objet et s'attache à un être fini, à un objet sensible et grossièrement matériel auquel sont attribués les caractères de la divinité. Le *polythéisme* marque un premier progrès dans le développement de la conscience religieuse. Le sentiment de dépendance absolue ne s'attache plus à un objet matériel ; et s'il ne sait pas encore s'élever jusqu'à l'être unique et absolu, il le pressent, en quelque sorte, comme le principe suprême dont les divinités inférieures ne sont que les manifestations. Mais c'est le *monothéisme* qui constitue la religion supérieure et définitive, parce que seul il donne pleine satisfaction au sentiment religieux. La divinité, au lieu d'être morcelée et dispersée, comme dans le polythéisme, y est conçue dans son unité et dans son absoluité. Dès lors, le sentiment de dépendance absolue prend son véritable caractère, car on ne peut dépendre absolument que de l'absolu.

Le monothéisme, à son tour, a revêtu plusieurs formes de plus en plus parfaites. C'est d'abord le *judaïsme* qui, par l'idée particulariste qu'il se fait de Dieu, n'est pas exempt de quelques ressemblances avec le fétichisme. C'est ensuite le *mahométisme* qui retient encore quelque chose du sensualisme des religions polythéistes. C'est enfin le *christianisme* qui, par l'union du

spiritualisme le plus pur et du plus large universalisme, réalise l'idéal de la religion.

C'est dans le christianisme, ou, pour parler plus exactement, c'est au contact de la personne de Jésus-Christ que la conscience divine se trouve définitivement affranchie du joug de la conscience sensible. Le christianisme est tout entier dans ce fait de l'affranchissement de la conscience religieuse. Le christianisme n'est donc pas une doctrine ou une morale; ce n'est pas un catalogue de vérités révélées auxquelles nous devons donner l'adhésion de notre esprit; ou un code de préceptes moraux que nous devons pratiquer, c'est l'affranchissement de la conscience accomplie par Jésus-Christ. Aussi la religion chrétienne peut-elle se définir la religion de la rédemption réalisée par Jésus de Nazareth. C'est une vie nouvelle dont Jésus est la source, et ceux-là seulement peuvent se dire chrétiens qui ont connu cet affranchissement intérieur et reçu cette vie nouvelle. Aussi le christianisme, comme la religion en général, est-il un sentiment intime, un fait d'expérience individuelle; il ne se démontre pas, il se sent, il s'éprouve; on ne l'apprend pas comme un système, on le reçoit comme un principe de vie.

Il est inutile de faire remarquer combien cette notion du christianisme est supérieure à toutes celles qui avaient cours dans les écoles théologiques du temps de Schleiermacher. Cette notion est la seule vraie; elle est la seule qui mette en lumière le caractère original et distinctif du christianisme, et qui donne à la personne de Jésus la place qui lui appartient. Elle a, de plus, l'immense avantage de faire reposer le christianisme sur un fait d'expérience, c'est-à-dire sur un fondement indiscutable, et de le placer par là hors des atteintes de la science. Ce que nous disions plus haut de la religion, nous pouvons le répéter ici à propos du christianisme. Il a son siége dans un sanctuaire inaccessible aux attaques de la critique, et au seuil duquel viennent expirer tous les bruits du dehors.

II.

Schleiermacher se trouve du même coup en possession d'un principe théologique bien supérieur à celui du rationalisme et du supranaturalisme, depuis longtemps convaincus tous les deux d'impuissance et de stérilité. Par là il élève la théologie au

rang d'une véritable science, ayant son domaine indépendant, sa méthode, son principe générateur et ses résultats incontestés. Le propre de la science c'est de prendre pour point de départ des faits exactement constatés et de les expliquer ensuite en les ramenant à leurs causes ou à leurs lois. Aussi longtemps qu'une science, — quel que soit l'objet dont elle s'occupe, — n'a pas trouvé un principe générateur qui détermine son contenu et y mette l'ordre et l'unité d'un système fortement enchaîné, cette science n'a pas encore de caractère vraiment scientifique.

Or, c'était le cas de la théologie au moment où parut Schleiermacher. Les diverses disciplines théologiques ne formaient pas un organisme scientifique ; c'était un agrégat de sciences distinctes, sans lien les unes avec les autres, membres épars appartenant à des corps différents au lieu de former un seul corps. C'était un faisceau mal lié de branches coupées sur des arbres divers ; ce n'était pas un arbre vivant dont les branches issues du même tronc sont nourries de la même séve.

Schleiermacher le premier aperçut le principe commun qui sert de lien entre les diverses sciences théologiques et qui les unit d'une manière vivante pour en faire les branches du même arbre ou les membres du même corps. Ce lien, ce principe commun qui ramène à l'unité la multiplicité incohérente des disciplines théologiques, c'est, d'après Schleiermacher, le but qu'elles poursuivent de concert, et le caractère essentiellement pratique de chacune d'elles.

Si le christianisme est une vie, un fait d'expérience et de sentiment et non une spéculation philosophique ou une doctrine morale, la théologie chrétienne sera une science expérimentale, une science *positive* et dont le but sera essentiellement pratique. Elle se proposera uniquement d'analyser les expériences de la vie chrétienne, et de développer ou communiquer cette vie. Et comme il n'y a pas de vie chrétienne en dehors de la société des chrétiens, qui est l'Eglise, on peut dire qu'en dehors de l'Eglise il n'y a pas de théologie. L'Eglise, voilà la raison d'être de toutes les sciences théologiques ; voilà tout ensemble leur point de départ et leur but communs. Etudier la vie de l'Eglise, servir les intérêts de l'Eglise, travailler à son extension extérieure et à son développement intérieur, — ce qui revient à travailler au développement de la vie chrétienne, — voilà le principe et la fin de toute activité théologique ; voilà l'objet et le but communs

qui servent de lien entre les diverses branches de la théologie et en font un organisme vivant. Qu'est-ce, en effet, qu'un organisme, sinon un ensemble de moyens subordonnés à une fin commune? Qu'est-ce qu'un corps vivant, sinon un assemblage d'organes et de fonctions destinés à entretenir la vie? Supprimez cette fin commune, la vie, et aussitôt le corps se dissout : chacun des éléments qui le composent retourne aux éléments similaires des milieux environnants, et le corps cesse d'exister comme corps. Il en est exactement de même pour la théologie. Supprimez la vie de l'Eglise, supprimez cette tâche toute pratique à laquelle travaillent de concert les diverses disciplines théologiques, et aussitôt la théologie cesse d'exister comme science distincte. Elle perd du même coup son originalité et son unité; elle se décompose, et chacune de ses branches rentre dans celle des sciences humaines dont elle se rapproche le plus par la nature de son objet : la dogmatique, par exemple, devient un chapitre de philosophie; l'exégèse et la critique sacrée deviennent des chapitres de philologie et d'histoire littéraire.

C'est dans un écrit de quelques pages, publié en 1811, sous ce titre : *Kurze Darstellung des theologischen studiums*, que Schleiermacher a développé pour la première fois cette idée, nouvelle alors, d'un organisme des sciences théologiques. Ce petit livre est l'une des productions les plus remarquables qui soient sorties de la plume si féconde de l'auteur des *Discours;* il nous révèle plus qu'aucun autre peut-être, le génie puissamment organisateur de Schleiermacher et nous fait entrer profondément dans l'intelligence de son principe théologique.

Il est intéressant et instructif de voir comment le principe une fois posé, tout le reste en découle par un développement naturel et nécessaire. L'auteur commence par établir que ce qui fait la raison d'être en même temps que l'unité et l'originalité distinctive de la théologie, c'est le service de l'Eglise ; puis il nous montre comment les diverses sciences théologiques naissent et s'organisent d'elles-mêmes en vertu des exigences de la mission toute pratique que la théologie est tenue de remplir.

La première nécessité qui s'impose au théologien, s'il a vraiment à cœur le service de l'Eglise, c'est de connaître à fond le christianisme lui-même sans lequel il n'y a pas d'Eglise. Il doit se rendre un compte exact des caractères distinctifs de la religion chrétienne, de ce qui en constitue l'essence et lui fait une place

à part dans l'histoire des religions. Il sera ainsi amené à se convaincre que, de toutes les formes religieuses, le christianisme est celle qui répond le mieux à l'essence même de la religion. Après s'être convaincu lui-même de cette supériorité absolue de la religion chrétienne, il voudra en persuader les autres; il se consacrera avec ardeur et sans arrière-pensée au service de l'Eglise; il travaillera avec zèle à répandre la vérité chrétienne, étant assuré que la vérité chrétienne est la vérité religieuse par excellence, et que servir les intérêts de l'Eglise, c'est servir les intérêts les plus élevés de l'humanité. Mais pour acquérir cette connaissance approfondie du christianisme, le théologien a besoin du secours de la philosophie; il doit prendre pour point de départ de ses recherches les résultats de celle des sciences philosophiques qui s'appelle la *philosophie des religions*. C'est à l'aide des données de cette science et en se servant de sa méthode, qu'il déterminera tout d'abord l'essence de la religion en soi, puis les caractères distinctifs des diverses religions et ceux de la religion chrétienne en particulier, pour comparer ensuite le christianisme soit aux autres religions, soit à l'idée de la religion en soi, et constater ainsi sa valeur religieuse et sa supériorité.

La théologie commencera donc par être une *théologie philosophique*, et l'*apologétique* sera la première science qui se constituera pour le service de l'Eglise.

Mais le théologien chrétien n'est pas seulement au service de l'Eglise chrétienne générale, il est au service d'une Eglise chrétienne particulière. Avant de pouvoir servir cette Eglise particulière avec cette conviction réfléchie et sûre d'elle-même, sans laquelle le succès est impossible, il devra faire sur la forme spéciale qu'y a revêtue le christianisme le même travail qu'il a déjà fait sur le christianisme lui-même. Il devra déterminer avec une rigoureuse exactitude les caractères distinctifs des diverses Eglises qui composent la chrétienté et comparer ces formes diverses de la religion chrétienne à l'idée même du christianisme, pour s'assurer que l'Eglise qu'il sert en reproduit, plus fidèlement qu'aucune autre, les éléments essentiels. Cette nouvelle étude sera l'objet de la *polémique*, la seconde des disciplines théologiques dans l'ordre de leur formation. La *polémique* constitue la seconde branche de la *théologie philosophique*, et elle fait à l'égard de l'Eglise particulière que l'on se propose de servir, ce que fait l'*apologétique* à l'égard du christianisme en général.

Ce n'est pas tout. Pour servir efficacement une Eglise chrétienne à un moment donné de son histoire, il ne suffit pas de connaître l'essence du christianisme et les caractères distinctifs de cette Eglise particulière, il faut encore connaître, d'une manière exacte, la situation actuelle de cette Eglise. Et comme il y a entre toutes les Eglises chrétiennes un lien de solidarité très-étroit, on ne peut en connaître une d'une manière approfondie et complète, sans étudier aussi toutes les autres. De là, pour le théologien, la nécessité d'étudier la situation actuelle de toutes les Eglises pour avoir la clef de la situation de l'Eglise à laquelle il appartient.

Mais la solidarité qui unit entre elles toutes les Eglises chrétiennes à un moment donné de leur histoire n'est pas la seule; il y a une autre solidarité tout aussi intime qui rattache le présent de l'Eglise à son passé. La loi de la continuité est la grande loi de l'histoire. Le présent, comme l'a dit Leibnitz, est gros de l'avenir, en même temps qu'il est le produit du passé. La situation actuelle de l'Eglise est la résultante de ses développements antérieurs et contient en germe ses développements à venir. Il faut donc pour bien connaître le présent de l'Eglise et pouvoir travailler avec succès à préparer son avenir, connaître aussi son passé et étudier son *histoire*.

Enfin, dans ce passé de l'Eglise, une période est tout particulièrement importante à connaître, c'est la période de ses origines. C'est au moment où un fait nouveau apparaît pour la première fois dans l'histoire qu'il se montre à nous avec tous les traits de son originalité distinctive et qu'on peut le mieux le saisir dans ses éléments essentiels et constitutifs.

De là une seconde branche de la théologie qui s'appellera la *théologie historique* et qui comprendra trois disciplines distinctes:

1° La *théologie critique* et *exégétique*, qui étudiera le christianisme et l'Eglise dans leurs origines et leurs documents primitifs;

2° L'*histoire de l'Eglise*, qui suivra le christianisme et l'Eglise dans leurs développements ultérieurs à travers les siècles;

3° La *statistique ecclésiastique*, qui décrira l'état actuel de l'Eglise chrétienne en général et de chacune des Eglises particulières au point de vue de sa situation extérieure et de son organisation intérieure, de sa doctrine, de sa discipline et de son culte. La *dogmatique* en est le chapitre le plus important.

C'est alors seulement, c'est après avoir étudié le christianisme et l'Eglise particulière que l'on veut servir tour à tour dans leur essence intime et leurs caractères distinctifs, dans leurs origines et dans leur développement historique, comme aussi dans leur situation présente que l'on sera en mesure de mettre la main à la tâche pratique qui est le but dernier de la théologie, et que l'on pourra servir utilement l'Eglise à laquelle on appartient. Le service de l'Eglise est un *art* qui, comme tous les arts, a ses principes, ses règles, ses méthodes ; il faut en connaître la théorie avant d'en venir à l'application. De là, une troisième et dernière branche de la théologie, la *théologie pratique*, qui comprend toutes les sciences d'application : l'homilétique, le gouvernement de l'Eglise, la théorie de la mission, etc.

C'est, on le voit, la théologie historique qui forme la partie essentielle et comme le corps de la théologie. La théologie philosophique lui sert d'introduction, tandis que la théologie pratique en est l'application; la première représente les racines de l'arbre dont la seconde représente les branches chargées de fruits.

On ne saurait trop admirer cette division si simple et si lumineuse de la théologie, cet organisme si bien lié où tout se produit spontanément par le développement naturel de la vie. On croirait assister à la formation des corps vivants telle que la décrivent certains naturalistes de nos jours. Selon leur théorie, les êtres vivants se créent à eux-mêmes leurs organes selon les exigences des divers milieux dans lesquels ils sont appelés à vivre. L'organisme des sciences théologiques se forme, d'après Schleiermacher, d'une manière analogue, par le développement spontané de la vie de l'Eglise. Chaque discipline théologique apparaît à son tour et à son heure comme un organe nouveau destiné à accomplir les fonctions nouvelles qu'exige l'expansion ou le développement de la vie chrétienne au sein de l'humanité. C'est une sorte de végétation où tout procède d'un germe unique, où tout se développe d'après une loi toujours la même pour répondre aux exigences de la vie et des conditions extérieures qui lui sont faites.

Cette idée d'un organisme des sciences théologiques est aussi juste qu'elle est féconde. Ce n'est pas l'une des moindres gloires de Schleiermacher de l'avoir, le premier, mise en lumière ; car il a donné par là à la théologie ce caractère scientifique qui lui avait fait défaut jusqu'alors.

III.

Ce que Schleiermacher fit pour la théologie en général, il le fit aussi, et du même coup, pour la dogmatique. Faute d'un principe générateur, qui lui donnât la cohésion et l'unité, la dogmatique n'avait pu s'élever au rang d'une véritable science. La dogmatique des écoles régnantes n'était qu'un amas incohérent de doctrines de provenance diverse qu'aucun lien organique ne rattachait entre elles et qui se trouvaient groupées d'une manière tout à fait artificielle et arbitraire. Ce principe générateur qui avait manqué jusque-là à la dogmatique, Schleiermacher sut le découvrir, et il fit ainsi de la dogmatique une science se développant elle-même d'une façon organique à la manière des corps vivants qui se forment par le groupement naturel de leurs organes autour d'un centre commun de vie et d'action.

C'est dans l'*Introduction* de sa *Dogmatique* que Schleiermacher expose ce principe générateur qui n'est autre que celui qu'il avait déjà formulé dans son essai d'Encyclopédie théologique, ou qui, du moins, en est l'application et le corollaire naturel.

Dans cette introduction, l'une des parties les plus remarquables du livre, l'auteur s'occupe tour à tour de la *définition* de la dogmatique et de sa *méthode*. Il cherche un principe qui, après avoir déterminé le contenu de la dogmatique, mette dans ce contenu l'ordre et l'enchaînement d'un système.

L'auteur rattache la définition de la dogmatique à celle qu'il a déjà donnée de la théologie en général. La dogmatique, comme la théologie tout entière, est une science positive. Elle trouve dans l'existence de l'Eglise chrétienne et dans le service de cette Eglise sa raison d'être et son but. Ce n'est pas une science *spéculative*, c'est une science *expérimentale*. Elle ne cherche pas la vérité au moyen de certains procédés et de certaines méthodes, pour exposer ensuite d'une manière rigoureuse ce qu'elle a ainsi découvert. Elle travaille, sur un objet donné, la conscience chrétienne, prise à un moment précis de son développement; elle en traduit les expériences intimes en langage scientifique. La conscience chrétienne, c'est, nous l'avons vu, le sentiment d'un affranchissement de la conscience divine au contact de la personne de Jésus-Christ en qui cette conscience divine est parvenue à la perfection absolue de son développement.

C'est cette définition elle-même qui est le principe formateur et générateur à l'aide duquel se détermine le contenu de la dogmatique. Pour savoir ce qui doit entrer dans les cadres de la dogmatique et ce qui doit rester en dehors, il suffit d'analyser exactement les données de la conscience chrétienne. Tout ce qui est contenu dans la conscience chrétienne, tout ce qui se rattache d'une manière immédiate à l'expérience de l'affranchissement spirituel dont Jésus-Christ est l'auteur fait, de droit, partie de la dogmatique. Tout ce qui contredit cette expérience fondamentale et tout ce qui lui est étranger doit être écarté comme dangereux ou comme inutile. Et ici Schleiermacher se livre à un double travail d'élimination dans lequel il n'est pas sans intérêt de le suivre si l'on veut bien comprendre la portée de son principe théologique.

L'auteur de la *Dogmatique* commence par écarter tout ce qui contredit les données de l'expérience chrétienne, tout ce qui est antichrétien ou *hérétique*.

Le sentiment chrétien se décompose en deux sentiments distincts, quoique inséparables. C'est d'abord le sentiment d'une *rédemption*, l'expérience d'un affranchissement de la conscience divine, captive autrefois dans les liens de la conscience sensible. C'est ensuite le sentiment que cette rédemption a été accomplie par un rédempteur, Jésus de Nazareth. Il y a donc deux manières de contredire la conscience chrétienne, c'est de contredire l'un ou l'autre des deux sentiments qui la constituent. De là, deux sortes d'hérésies : celles qui nient la rédemption et celles qui nient le rédempteur; celles qui ont pour résultat de détruire le sentiment de la délivrance et celles qui portent atteinte à la personne du libérateur, Jésus-Christ.

On peut contredire la première des expériences de la conscience chrétienne, soit en déclarant la rédemption impossible, soit en la déclarant inutile. C'est là ce que font les deux hérésies que l'on a appelées dans l'histoire : le *Manichéisme* et le *Pélagianisme*. La doctrine caractéristique du manichéisme, c'est le dualisme; l'affirmation de deux principes éternels et absolus, — le principe du bien et le principe du mal, — qui se font une guerre incessante. L'homme étant l'esclave du principe mauvais, sa corruption est absolue et sans remède. Dès lors, la rédemption est impossible; il ne reste en l'homme aucun vestige de bien qui puisse servir de point d'appui à une œuvre de régénération.

Pour le délivrer du mal, il faudrait, non une rédemption, mais une création nouvelle.

La doctrine distinctive du pélagianisme est directement contraire à celle du manichéisme. L'homme est foncièrement bon, sa nature n'a pas été corrompue et sa situation morale est une situation parfaitement normale; il peut par ses propres forces arriver à la perfection de la vie religieuse. Dès lors, la rédemption est inutile; puisque l'homme se suffit à lui-même il n'a que faire d'un secours étranger.

Il est superflu de faire remarquer que les hérésies manichéenne et pélagienne, en niant la réalité de la rédemption, enlèvent par cela même à la personne de Jésus le caractère et le rôle de rédempteur que lui attribue la conscience chrétienne.

Comme il y a deux manières de nier la réalité de la rédemption, il y a aussi deux manières de porter atteinte à la personne du rédempteur. Jésus-Christ ne peut être notre rédempteur qu'à une double condition : Il faut qu'il soit tout ensemble semblable et supérieur à nous; semblable à nous pour que nous puissions entrer en contact avec lui; supérieur à nous pour qu'il puisse nous délivrer et nous communiquer cette plénitude de la vie religieuse que nous ne pouvons atteindre par nos seules forces. Supprimez l'un ou l'autre de ces caractères, et Jésus-Christ ne peut plus être pour nous le rédempteur. S'il est tellement au-dessus de nous qu'il ne lui reste plus rien d'humain, il n'y aura plus de contact possible entre nous et lui, et nous ne pourrons recevoir de lui la vie supérieure. Si, au contraire, Jésus-Christ est tellement semblable à nous qu'il ne nous soit pas supérieur, il ne peut nous donner cette plénitude de vie divine qu'il ne possède pas lui-même.

Or, il est deux hérésies, l'*ébionitisme* et le *docétisme*, qui ont méconnu tour à tour ces deux caractères essentiels de la personne du Sauveur; la première en niant la divinité de Jésus-Christ, la seconde en niant son humanité.

Et ces deux hérésies, par cela même qu'elles méconnaissent la personne du rédempteur, méconnaissent aussi la réalité de la rédemption; car lorsqu'il n'y a plus de rédempteur, il n'y a plus de rédemption.

C'est ainsi que chacune des grandes hérésies auxquelles peuvent se ramener toutes les autres, contredit à la fois les deux données essentielles de la conscience chrétienne.

Schleiermacher fait remarquer aussi que le supranaturalisme orthodoxe conduit au manichéisme par sa doctrine de la corruption totale de l'homme, suite du péché originel, comme il conduit au docétisme par la façon trop exclusive dont il accentue la divinité de Jésus-Christ. Le rationalisme, au contraire, qui insiste presque exclusivement sur l'humanité de Jésus-Christ et sur la suffisance des forces morales de l'homme pour accomplir le bien, contient des semences d'ébionitisme et de pélagianisme.

Après avoir écarté tout ce qui contredit les données immédiates de la conscience chrétienne, Schleiermacher écarte avec non moins de décision, et toujours au nom du même principe, tout ce qui lui est étranger. Tout cela est inutile, parce que tout cela est indifférent à la piété. Parmi ces choses indifférentes ou inutiles, l'auteur de la *Dogmatique* range toutes les questions relatives à la nature et aux attributs de Dieu, à la création, à la chute, aux anges et aux démons, aux choses finales, etc.

Sur toutes ces questions, dit-il, la conscience chrétienne est muette ; et leur solution, d'ailleurs, n'intéresse en rien la piété. La dogmatique ne doit ni les poser ni les résoudre ; elle doit les ignorer et les tenir pour non avenues.

Que nous dit, en effet, la conscience chrétienne au sujet de Dieu ? Elle nous dit *qu'il est*, mais elle ne nous dit pas *ce qu'il est*. Elle atteste avec une autorité souveraine son existence, mais elle ne nous apprend rien sur sa nature, sinon qu'il est la causalité absolue, de qui nous dépendons, comme toutes choses, d'une façon absolue. Dieu est-il personnel ou impersonnel ? est-il le Dieu du monothéisme strict, tel que le professent les juifs et les musulmans, ou bien le Dieu trinitaire de la théologie ecclésiastique ? Autant de questions sur lesquelles la conscience chrétienne ne nous dit absolument rien, et qui d'ailleurs sont parfaitement indifférentes à la vie religieuse. Quelle que soit leur solution, le sentiment de dépendance absolue demeure identique à lui-même, et c'est ce sentiment qui constitue la vie religieuse. Peu importe que nous nous fassions de Dieu, des idées théistes ou panthéistes, peu importe que nous croyions, ou non, au dogme théologique de la trinité, ce qui importe, c'est que nous sentions la présence de Dieu en nous, c'est que nous ayions conscience de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, et que nous fassions de ce sentiment la règle souveraine de notre vie.

Il en est de même des questions relatives à l'origine du monde et à la création. Que nous apprend la conscience chrétienne sur le monde qui nous entoure? Une seule chose, savoir qu'il dépend de Dieu d'une façon absolue. Le monde apparaît à la conscience religieuse comme un ensemble d'effets et de causes, formant une chaîne fortement liée, ayant Dieu pour principe unique et pour fin dernière, produit et conservé par un acte de sa souveraine puissance et dépendant de lui d'une façon immédiate et absolue.

Mais si l'on veut aller plus loin que cette affirmation générale, si l'on veut, par exemple, poser des questions telles que celle-ci : Le monde est-il éternel, ou a-t-il commencé? A-t-il été créé dans le temps, c'est-à-dire à un moment précis de la durée, ou bien a-t-il été éternellement produit par la volonté divine, comme un effet contemporain de sa cause, manifestation éternelle des éternelles perfections du Créateur? — Sur toutes ces questions la conscience chrétienne ne peut nous fournir aucune lumière, et quelle qu'en soit la solution, le sentiment de dépendance absolue n'a rien à gagner ni à perdre.

Ce qui est vrai de la question de l'origine du monde est vrai, à plus forte raison, de celle de ses destinées futures, de ce que l'on appelle en langage théologique les *choses finales*. La fin des choses se dérobe à l'expérience immédiate aussi bien que leur origine. Le témoignage de la conscience ne porte que sur le moment présent; le passé et l'avenir lui échappent également. Aussi la conscience chrétienne ne nous apprend-elle rien sur la destinée finale du monde, non plus que sur sa création. Notre vie religieuse n'a rien à gagner à ce que ce double mystère soit éclairci. Peu importe que nous croyions ou non à la seconde venue de Jésus-Christ, à la résurrection des morts et au jugement universel, ou même à la persistance de notre personnalité au delà de la tombe; l'essentiel c'est de faire régner dès maintenant en nous le sentiment de la présence de Dieu et de sa souveraineté absolue. Il nous faut réaliser dans le présent l'idéal de la vie religieuse, sans nous mettre en peine de l'avenir et des destinées futures de l'homme. La piété est quelque chose d'absolument désintéressé; la considération des peines ou des récompenses futures doit lui rester entièrement étrangère.

Tout ce qui se rapporte à l'angélologie et à la démonologie doit, pour les mêmes raisons, être exclu de la dogmatique. Car

toutes ces questions ne se rattachent par aucun lien à la vie religieuse et aux données immédiates de la conscience chrétienne.

Enfin, la doctrine de la chute, telle surtout qu'elle a été formulée par l'ancienne théologie, n'appartient pas davantage au domaine de la dogmatique. Le sentiment de délivrance, qui est l'un des éléments constitutifs de la conscience chrétienne, implique évidemment une servitude : la servitude de la conscience divine sous le joug de la conscience sensible. Cette servitude constitue un état de désordre et de souffrance qui apparaît à la conscience comme un état de péché. Mais le témoignage immédiat de la conscience chrétienne ne va pas au delà. Si l'on se demande d'où vient cet état de péché, s'il a toujours existé ou s'il a eu un commencement, — et dans ce dernier cas — quel a été ce commencement, — sur toutes ces questions la conscience chrétienne n'a rien à nous apprendre. Elle atteste un état de péché dans le présent, mais elle ne sait rien de l'origine de cet état. La genèse du péché lui échappe comme celle du monde. La conscience ou l'expérience immédiate ne peut atteindre que les faits dont nous sommes les contemporains et les témoins; or, nous n'avons pas plus assisté à l'origine du péché qu'à celle de l'univers. Aussi loin que remontent nos souvenirs, ils constatent dans nos âmes un état de péché; aussi loin que remonte l'histoire, elle atteste le même état au sein de l'humanité. Si donc l'on devait résoudre la question d'après les données de la conscience, on serait conduit à affirmer que l'état de péché a toujours existé, qu'il fait partie de la constitution primitive de l'homme, comme la souffrance fait partie de l'ordre primitif du monde. Nous voyons, en effet, Schleiermacher professer cette double opinion dans la première partie de sa *Dogmatique*.

Mais la question n'a aucune importance religieuse. Que cet asservissement de la conscience divine qui s'appelle le péché, soit, ou non, un fait primitif, qu'il soit une loi de la nature ou un accident de l'histoire, le devoir religieux demeure le même; il faut secouer ce joug sans nous inquiéter de savoir d'où il vient. Ce qui importe ce n'est pas d'avoir des idées claires sur l'origine du péché, c'est de sentir ce péché lui-même, d'en souffrir, d'aspirer avec ardeur à en être délivré, et de trouver la délivrance en entrant dans la communion de Jésus.

Après avoir déterminé d'une manière négative le contenu de

la dogmatique par l'élimination successive de tout ce qui contredit les données immédiates de la conscience chrétienne et de tout ce qui leur est étranger, Schleiermacher établit d'une manière positive ce que doit renfermer la dogmatique et il en dispose les matériaux, toujours en partant du même principe et en suivant la même méthode : l'analyse de la conscience chrétienne.

Rappelons donc une dernière fois la définition que donne Schleiermacher de la conscience chrétienne. C'est le sentiment, ou si l'on veut, l'expérience d'une délivrance de la conscience divine captive dans les liens de la conscience sensible, délivrance qui s'accomplit au contact de la personne de Jésus de Nazareth.

Cette expérience suppose évidemment l'existence dans l'âme humaine d'une conscience divine antérieure à cette délivrance dont elle est l'objet. Il y a donc en nous un certain sentiment naturel de dépendance absolue à l'égard de Dieu qui préexiste au sentiment chrétien, et dont le sentiment chrétien lui-même n'est que le parfait épanouissement. Avant la conscience *chrétienne*, il y a la conscience *naturelle*, et la conscience chrétienne n'est que la conscience naturelle transformée et affranchie au contact de la personne de Jésus-Christ. Avant d'étudier la conscience chrétienne, il faut étudier la conscience naturelle. De là, une première partie de la *Dogmatique* qui a pour objet le sentiment naturel de dépendance absolue, la conscience divine considérée en elle-même, abstration faite du péché qui l'opprime et de Jésus-Christ qui la délivre. Après avoir, dans cette première partie, analysé le sentiment religieux, l'auteur expose ce que ce sentiment nous révèle sur Dieu, l'homme et le monde. C'est une sorte de dogmatique naturelle servant d'introduction à la dogmatique chrétienne.

La seconde partie de la *Dogmatique* est consacrée à l'analyse de la conscience chrétienne elle-même. C'est là la *dogmatique* proprement dite, dont la première partie n'était que l'introduction.

Mais la conscience chrétienne se décompose en deux sentiments distincts : le sentiment d'un asservissement de la conscience divine sous le joug de la conscience sensible, et le sentiment d'une délivrance de la conscience divine au contact de Jésus-Christ. Cet asservissement constitue l'état de *péché ;* cette délivrance constitue l'état de *grâce*. De là, deux subdivisions dans la seconde partie de la *Dogmatique :* la première ayant pour objet l'analyse du sentiment du péché ; la seconde ayant pour objet

l'analyse du sentiment de la grâce. Dans chacune de ces deux sections l'auteur étudie l'homme, le monde et Dieu, au point de vue du sentiment particulier dont il s'occupe.

Si je me suis arrêté à analyser avec quelque détail le contenu de la *Dogmatique*, c'est pour montrer comment tout s'y développe d'une façon organique et s'y enchaîne avec rigueur. Le livre tout entier n'est que le développement et l'application d'un seul principe, et ce principe est tout ensemble d'une grande simplicité et d'une incomparable richesse; il donne à l'œuvre de Schleiermacher cette ordonnance toute magistrale et cette puissante séve religieuse qui en sont les deux plus remarquables caractères.

IV.

Il nous reste maintenant à apprécier le principe théologique de Schleiermacher que nous avons essayé de déterminer et de suivre dans ses principales applications.

Nous n'hésitons pas à reconnaître que le principe formulé par Schleiermacher est le véritable principe théologique. La théologie est pour nous, comme pour l'illustre auteur de la *Dogmatique*, la science de la foi; c'est la foi se repliant sur elle-même pour se rendre compte de son propre contenu et de ses propres expériences. Il faut être chrétien pour être théologien; il faut avoir vécu de la vie de la foi pour essayer de construire la science de la foi. La devise de la théologie doit être le mot célèbre d'Anselme : *Credo ut intelligam*, que je traduirais volontiers ainsi, en le modifiant un peu : *Vivre pour comprendre.*

C'est là, d'ailleurs, une des applications particulières d'un principe universellement accepté aujourd'hui : dans tous les domaines, la vie précède la science; l'expérience immédiate devance la connaissance raisonnée et réfléchie. Les poëtes de génie sont venus avant les faiseurs de poétique. Les grands artistes ont précédé les théoriciens de l'art. Et c'est en étudiant les œuvres des grands poëtes et des grands artistes, en se rendant compte de leurs procédés et de leurs méthodes que l'on a pu construire des théories esthétiques. La science, quel que soit son objet, doit commencer par accepter cet objet comme un fait positif, s'imposant du dehors, avec une certitude irrésistible, celle de l'expérience immédiate, et toute sa tâche sera de recueillir les

données de l'expérience, pour les expliquer ensuite en les ramenant à des lois et à l'unité d'un système. Mais si partout l'expérience précède la science, partout aussi la connaissance expérimentale aspire à se transformer en connaissance scientifique. Si la théologie suppose la vie chrétienne, la vie chrétienne, à son tour, produit la théologie. Il arrive un moment où la foi devient science.

Nous avons eu déjà l'occasion de montrer quel service signalé le principe posé par Schleiermacher rendit à la théologie. Il lui donna un fondement solide, un domaine indépendant et une méthode rigoureuse. La théologie devint ainsi une véritable science. Ce principe rend aussi à la personne du Sauveur et au fait de la rédemption la place centrale qui leur appartient dans la théologie. On peut rapprocher, à ce point de vue, l'œuvre de Schleiermacher de celle de Luther. Luther a mis à la base de la religion, comme de la théologie, le grand fait du salut par la foi en Jésus-Christ, le salut, objet d'une expérience immédiate dont rien ne saurait ébranler la certitude. Sans doute c'est par l'Ecriture sainte que, d'après Luther, nous connaissons Jésus-Christ et son œuvre rédemptrice; mais ce qui nous sauve, ce n'est pas l'Ecriture sainte, c'est la foi, parce que la foi met directement notre âme en présence du Sauveur, et l'unit à lui par un lien personnel et vivant. C'est le témoignage de cette expérience intime, confirmé et scellé par le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui confère à l'Ecriture sainte son autorité normative. C'est parce que la Bible nous met seule en possession de cette grande réalité du salut, à laquelle s'applique le témoignage divin du Saint-Esprit, que la Bible est la source et la norme de la vie religieuse. Ainsi Luther appuie, en définitive, le principe formel du protestantisme sur le principe matériel; il fonde l'autorité de la Bible sur la justification par la foi.

Schleiermacher a accompli une œuvre analogue : il a ramené le protestantisme à ses vraies origines; il a été le continuateur de Luther, car il a, comme lui, fondé la certitude chrétienne sur l'expérience immédiate, sur la conscience individuelle, c'est-à-dire sur la foi. Les données de la conscience chrétienne d'où Schleiermacher tire la théologie tout entière sont revêtues, comme la foi dont parle Luther, d'un caractère absolu de certitude, parce qu'elles sont le résultat d'une expérience intime qu'il est impossible de révoquer en doute. C'est ainsi que l'auteur de la *Dogma-*

tique, rompant à la fois avec les traditions du supranaturalisme orthodoxe et avec celles du rationalisme, a ramené leur opposition séculaire à l'unité d'une synthèse supérieure. Le principe de Schleiermacher donne, en effet, satisfaction au besoin d'autorité et au besoin de liberté auxquels le supranaturalisme et le rationalisme prétendaient répondre; car si rien n'est plus libre, plus spontané que la foi, la foi implique un objet qui s'impose à elle avec une autorité souveraine. Schleiermacher échappa ainsi tout ensemble à la sécheresse de l'intellectualisme orthodoxe et à la stérilité du rationalisme, et il fonde la théologie expérimentale, ce qui est le vrai mysticisme théologique. Il accomplit dans le domaine de la théologie une révolution analogue à celle que Luther accomplit dans le domaine religieux.

Une grande différence sépare cependant son point de vue de celui de Luther. Tandis que le grand réformateur de l'Allemagne insiste aussi fortement sur l'élément objectif de la foi que sur son caractère subjectif, sur l'autorité des Ecritures que sur l'autonomie de la conscience, sur le principe formel du protestantisme que sur le principe matériel, Schleiermacher, au contraire, sacrifie presque entièrement l'élément objectif. Il fait de la conscience individuelle la source unique et la norme souveraine de la théologie comme de la foi, et il relègue au second plan la révélation historique et l'autorité des saintes Ecritures.

Les preuves abondent à l'appui de ce que j'avance. Voyez d'abord la place que Schleiermacher fait à l'exégèse et à la dogmatique dans l'ensemble des sciences théologiques. Elles rentrent l'une et l'autre dans la théologie historique, dont elles sont le premier et le dernier chapitre. La théologie exégétique constate quelle a été la première expression de la piété chrétienne, tandis que la dogmatique constate quelle en est l'expression actuelle dans telle Eglise chrétienne particulière. Cette place toute secondaire faite aux deux disciplines théologiques, qui passent à juste titre pour constituer le corps même de la théologie, indique clairement quel est le point de vue général de l'auteur. Pour lui, la religion est un fait essentiellement subjectif; elle n'a pas de réalité en dehors du sentiment religieux, lequel germe spontanément dans l'âme humaine et se crée à lui-même des formes diverses qui correspondent aux étapes successives de son développement. Le christianisme est l'une de ces formes, la plus parfaite de toutes, et à ce titre, la forme définitive; mais ce n'est qu'une

modification du sentiment religieux; ce n'est pas une révélation positive, une intervention de Dieu dans l'histoire pour relever et sauver l'humanité déchue. La rédemption, comme la chute, la grâce, comme le péché, perdent leur réalité objective pour devenir des états successifs de la conscience, des modifications diverses du sentiment religieux qui constituent les phases progressives d'un même développement s'accomplissant d'une façon naturelle et spontanée sous l'influence de la Providence de Dieu. S'il n'y a plus de révélation positive, si la rédemption n'est plus un fait historique et divin correspondant au fait de la chute, et réparant en Jésus-Christ les suites de la faute d'Adam, il est clair que la Bible change entièrement de caractère. Ce n'est plus le document de la révélation, l'histoire authentique des faits du salut; c'est tout simplement le plus ancien monument de la piété hébraïque et chrétienne, la première expression du sentiment religieux et du sentiment chrétien. On comprend alors la place que Schleiermacher assigne à l'exégèse dans l'encyclopédie théologique; elle ne peut être que le premier chapitre de l'histoire de la piété chrétienne. La place faite à la dogmatique s'explique d'une façon tout aussi naturelle, En effet, une fois admis le point de vue exclusivement subjectif auquel se place l'auteur, la dogmatique n'est plus la systématisation de la foi, dont l'exégèse a indiqué la source et posé les fondements; c'est le dernier chapitre de l'histoire de la piété chrétienne dont l'exégèse est le premier chapitre. Ce n'est plus la science des faits du salut tels qu'ils ont été révélés de Dieu et divinement accomplis dans l'histoire, c'est l'exposition raisonnée de la foi d'une Eglise particulière. Elle ne prétend pas nous donner la vérité objective et divine, mais simplement l'expression la plus récente du sentiment chrétien. La dogmatique n'est plus de la dogmatique à proprement parler; c'est de l'histoire, c'est un chapitre de statistique.

Nous retrouvons le même point de vue dans la *Dogmatique.* Ici encore, la dogmatique n'est qu'un chapitre d'histoire ou de statistique. Voyez plutôt le titre significatif que l'auteur donne à son livre : *Exposé systématique de la foi chrétienne d'après les principes de l'Eglise évangélique* (1).

La méthode et le contenu du livre confirment ce que nous

(1) Der christliche Glaube nach den Grundsætzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.

révèle déjà le titre. Nous avons vu plus haut quel est le principe qui sert à déterminer et à mettre en ordre les matériaux de la dogmatique : tout ce qui n'est pas directement affirmé par la conscience chrétienne ou positivement impliqué dans ses affirmations doit être écarté. La conscience individuelle, l'expérience immédiate, voilà la vraie source de la foi et de la théologie. La Bible ne vient qu'en seconde ligne, ou plutôt elle est complétement écartée. En fait, elle cesse d'être une source et une autorité en matière religieuse. A propos de chaque question, l'auteur se demande non pas : Qu'enseigne la Bible? mais bien : Quel est le témoignage de la conscience chrétienne, c'est-à-dire du sentiment religieux parvenu à son complet développement? Et si le sentiment religieux se tait sur telle ou telle question, alors même que sur cette question la Bible parlerait avec toute la clarté et toute la précision désirables, la question doit être écartée comme étrangère à la dogmatique. C'est ainsi, par exemple, que Schleiermacher écarte successivement la question de la création, celle de la chute, celle de la nature divine, et bien d'autres encore, comme des questions sur lesquelles nous ne pouvons rien savoir, quoique sur chacune d'elles la Bible contienne un enseignement très-positif et très-explicite. Le témoignage de la Bible est donc tenu pour non avenu, lorsqu'il n'est pas confirmé par le témoignage de la conscience et de l'expérience immédiate. Preuve évidente que pour Schleiermacher la Bible n'est pas la Parole de Dieu enseignant aux hommes ce qu'ils ne peuvent découvrir par eux-mêmes, et ce qu'il leur importe cependant de savoir pour remplir leur destinée d'hommes.

Elle n'est pas davantage le document des faits du salut accomplis par Dieu dans l'histoire. Remarquez, en effet, le peu d'importance attribuée par Schleiermacher aux faits miraculeux de la vie de Jésus, et à l'œuvre rédemptrice qu'il a accomplie par sa mort et sa résurrection. La connaissance de ces faits est, selon lui, indifférente à la piété. C'est qu'il n'y a pas pour Schleiermacher de rédemption objective et surnaturelle ; tout se borne à un développement intérieur de la conscience ou du sentiment religieux. Voilà pourquoi il n'y a pas non plus pour lui de livre inspiré, document authentique de la révélation et des faits du salut, s'imposant à la conscience comme une autorité divine. Ainsi Schleiermacher ne sort pas, même dans la *Dogmatique*, du point de vue exclusivement subjectif auquel il s'était placé dans ses

Discours et dans son traité sur l'organisme des sciences théologiques.

Je sais bien que Schleiermacher croit sauvegarder suffisamment l'élément objectif du christianisme, en insistant sur le rôle de Jésus dans la formation de la conscience chrétienne. C'est seulement, dit-il, au contact et sous l'influence de Jésus de Nazareth, en qui la conscience de Dieu est parvenue à sa perfection, que notre conscience religieuse est affranchie des liens qui l'oppriment et qu'elle arrive à son entier développement. Mais Jésus n'est pas pour lui le Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme pour sauver les hommes; il n'est pas l'organe d'une révélation divine, ni l'auteur d'une rédemption effective accomplie hors de nous par un acte réparateur du péché. C'est un homme exceptionnel, qui, en vertu de circonstances providentielles, a eu le privilége de réaliser parfaitement l'idéal de la vie religieuse. Il n'y a rien de surnaturel dans sa personne, ni dans son œuvre, non plus que dans son action sur nous. Il n'agit pas sur les hommes d'une manière directe, mystique et divine, par sa présence invisible, par sa parole et par son Esprit; il n'agit que d'une manière indirecte et tout humaine par l'influence de ses enseignements et de son exemple, et par l'intermédiaire de la société de ceux qui sont entrés en relations avec lui, et ont transformé leur conscience religieuse au contact de la sienne.

On le voit, l'élément objectif que Schleiermacher prétend conserver revêt un caractère passablement subjectif. Ce qui nous sauve, ce qui affranchit notre âme, ce qui forme en nous la conscience chrétienne, c'est la conscience religieuse de Jésus. Le sentiment chrétien n'est que la modification du sentiment religieux naturel au contact du sentiment religieux de Jésus, et le sentiment religieux de Jésus, à son tour, n'est que le complet épanouissement du sentiment religieux naturel. Tout se passe donc dans le domaine subjectif et humain du sentiment; ce qui modifie et transforme la conscience naturelle pour en faire la conscience chrétienne, c'est encore la conscience naturelle telle qu'elle s'exprime en Jésus. La religion, comme la théologie chrétienne, manquent dès lors de véritable fondement. Elles n'ont qu'une valeur subjective; elles ne reposent que sur un sentiment, lequel repose, à son tour, sur une de ses propres modifications, c'est-à-dire, en définitive, sur lui-même. Or, qu'est-ce qu'un sentiment qui n'a pas hors de lui un objet positif auquel il s'attache?

Qu'est-ce qu'une foi qui n'a d'autre contenu qu'elle-même? Qu'est-ce qu'une vie qui manque d'aliment et de point d'appui? C'est quelque chose d'illusoire et de vain; c'est la plus décevante des chimères, c'est le vide et le néant.

Voilà assurément l'objection la plus grave que l'on puisse adresser à Schleiermacher. Et cette objection n'est pas la seule. On peut lui reprocher aussi d'avoir défini d'une manière erronée le sentiment religieux lui-même. Lorsqu'il en fait uniquement un sentiment de dépendance absolue à l'égard de Dieu, il méconnaît la vraie nature du rapport qui doit unir l'homme à son créateur. Ce rapport n'est pas un simple rapport de dépendance absolue; car alors l'homme serait confondu avec les créatures privées de raison et de liberté : c'est un rapport d'obéissance volontaire et de libre amour. L'homme étant une créature morale et libre, le lien qui l'unit à Dieu n'est pas un lien purement passif, abstrait, métaphysique comme celui de la dépendance absolue; c'est un lien moral, actif, conscient et volontaire, tel que celui de l'amour et de l'obéissance. Sans doute l'homme, en un certain sens, dépend de Dieu d'une façon absolue : Dieu aura le dernier mot, malgré toutes les résistances de l'homme. Mais l'homme a été créé de Dieu capable de vouloir avec lui ou contre lui, de se soumettre à sa volonté ou de lui résister, de l'aimer et de lui obéir ou de lui refuser son obéissance et son cœur.

Il serait aisé de montrer comment cette fausse notion du rapport qui unit Dieu et l'homme a faussé toutes les autres conceptions religieuses de Schleiermacher. Son Dieu, par exemple, n'est pas le Dieu vivant et personnel, le Dieu que l'on invoque et qui répond. Le Dieu qui s'appelle *amour*, et que nous appelons *Père;* c'est le Dieu abstrait, insaisissable dont nous ne pouvons rien savoir, sinon qu'il est la causalité absolue, et qui ressemble beaucoup plus au Dieu de Fichte ou de Spinoza qu'à celui de l'Evangile. L'homme, à son tour, dans son système, manque de personnalité et de liberté. Le péché perd aussitôt son véritable caractère. Ce n'est plus une révolte de la volonté humaine contre la volonté divine, un acte violent et réfléchi par lequel l'homme entre en contradiction et en lutte avec Dieu; c'est un état inférieur et rudimentaire du sentiment religieux, c'est un moindre bien servant de point de départ nécessaire à un bien supérieur, c'est la première phase du développement normal de l'humanité,

qui doit commencer par la chair pour arriver à l'esprit. Il en est de la rédemption comme du péché; elle perd sa réalité objective et sa signification tragique. Hors de l'homme, il ne s'est accompli aucun acte réparateur; en l'homme, tout se borne à une évolution de la conscience.

On pourrait multiplier ces exemples; mais les développements qui précèdent suffisent au but que nous nous sommes proposé, et nous permettent de formuler notre conclusion.

Nous acceptons comme vrai le principe théologique de Schleiermacher; mais nous ne l'acceptons qu'en le corrigeant et en le complétant. Oui, disons-nous avec l'auteur de la *Dogmatique*, la théologie n'est que la traduction en langage scientifique des expériences intimes de la conscience chrétienne; c'est la vie chrétienne se prenant elle-même pour objet d'étude; c'est la foi donnant naissance à la science de la foi. Mais cette conscience chrétienne ne s'est pas formée toute seule; cette vie chrétienne a une source et une cause; cette foi a un objet concret et vivant. Cette source de la vie chrétienne, ce principe formateur de la conscience chrétienne, ce sont les faits chrétiens, les faits du salut, tels que Dieu les a accomplis dans l'histoire, tels que nous les attestent les saintes Ecritures, tels enfin que les confirme le témoignage du Saint-Esprit au fond de nos âmes. La vie chrétienne ne se produit pas par un développement spontané de la conscience religieuse, elle naît au contact d'un fait antérieur et supérieur à nous, qui constitue une révélation et une rédemption positives : le don du Fils unique de Dieu au monde pour sauver le monde. C'est ce don de Dieu en Jésus-Christ qui provoque le don du cœur de l'homme; c'est le surnaturel de la grâce qui produit le surnaturel du renoncement et de l'amour. Le chrétien aime Dieu parce que Dieu l'a aimé le premier jusqu'à immoler pour lui son Fils sur la croix; il jouit de la liberté glorieuse des enfants de Dieu, parce que Jésus-Christ l'a délivré de l'esclavage intérieur du péché et de la malédiction redoutable qui en est la conséquence. Sans les faits objectifs du salut, sans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, il n'y a pas de vie chrétienne. Aussi, la Bible qui nous révèle Jésus-Christ, et nous atteste les faits du salut prend-elle pour la conscience chrétienne une autorité décisive. Ce qui est la source de la vie en demeure aussi la règle.

Revenons donc, avec Schleiermacher, au principe de Luther. Mais retenons ce principe tout entier, et maintenons avec une

égale énergie l'élément subjectif et l'élément objectif de la foi. Que notre théologie jaillisse des profondeurs de notre vie chrétienne. Mais que notre vie chrétienne, à son tour, se retrempe à sa vraie source, c'est-à-dire dans la communion de Jésus-Christ Fils de Dieu et Sauveur du monde, auquel rendent témoignage à la fois les saintes Ecritures, et la voix intérieure de l'Esprit. C'est à ce prix seulement que nous pourrons édifier une théologie solide et qui serve d'une manière efficace les intérêts de la vie religieuse.

V.

Avant de poser la plume, que les préoccupations douloureuses de l'heure présente ont fait plus d'une fois tomber de mes mains (1), je tiens à dire un mot d'une publication récente et très-digne d'être remarquée dont la dogmatique de Schleiermacher a été l'objet. Je veux parler de la brochure de M. Charles Martin, intitulée : *Etude sur les fondements de la dogmatique de Schleiermacher* (2).

Ce petit livre mérite d'être signalé et recommandé aux lecteurs de cette *Revue*. L'auteur y fait preuve d'une connaissance approfondie des écrits de Schleiermacher, et d'une remarquable aptitude pour les discussions théologiques. Il professe pour le grand théologien de Berlin une admiration sympathique et respectueuse qui n'ôte rien à la fermeté et à l'indépendance de ses jugements. Une exposition fidèle, lucide, des vues judicieuses et originales, un souffle vraiment chrétien, voilà les principales qualités qui recommandent ces pages.

Dans une *Introduction* assez étendue, M. Martin suit le développement des deux grands principes fondamentaux du protestantisme à travers l'histoire de la théologie du seizième au dix-huitième siècle ; il nous montre le principe matériel, la justification par la foi, si fortement acccentué par Luther, de plus en plus sacrifié au principe formel, l'autorité de la Bible. C'est Schleiermacher, dit-il, qui eut la gloire de reprendre les traditions de Luther et de remettre en honneur le grand principe de la foi. Puis, abordant le sujet spécial de son étude, il expose les fondements de la *dogmatique* et les grandes lignes du

(1) Ceci était écrit au mois d'août 1870.
(2) 1 vol. in-8°, VIII et 103 pages. Genève, Joël Cherbuliez. 1869.

système de Schleiermacher. Enfin il cherche, par manière de conclusion, à apprécier l'œuvre de Schleiermacher. Il rend hommage à ce qu'elle a d'imposant, de solide et même de définitif, en un certain sens; mais il en signale aussi les erreurs et les lacunes.

Nous avons eu la satisfaction de nous sentir d'accord avec M. Martin, au moins sur les points essentiels. Nous souscrivons à la fois à l'hommage qu'il rend à Schleiermacher et aux critiques qu'il lui adresse. Il a fort bien vu, selon nous, l'erreur fondamentale du grand théologien, et il a indiqué avec justesse de quelle manière on peut la corriger. L'objection capitale qu'il soulève contre la *Dogmatique*, c'est que la piété chrétienne ne peut être considérée dans son essence comme une simple modification du sentiment de dépendance absolue. « Nous ne saurions la reconnaître, dit-il, dans un sentiment aussi abstrait, et si l'on ose ainsi parler, aussi métaphysique. Elle est à la fois plus morale et plus active. L'amour pour Dieu est une partie intégrante de la piété du chrétien. — Substituez, continue M. Martin, la notion de l'amour à celle de la dépendance absolue, et tout se transforme aussitôt dans les conceptions dogmatiques. Le péché cesse d'être un désordre purement subjectif, une imperfection de la nature humaine telle que Dieu l'a primitivement créée; il devient un manquement à la loi d'amour, et par conséquent, une révolte réelle contre la volonté de Dieu. Il acquiert ainsi une valeur objective qui se reporte du même coup sur la rédemption : il faut qu'il y ait un acte réparateur de l'amour divin; la mort de Jésus-Christ acquiert une valeur expiatoire. Les autres faits de la vie de Jésus participent à cette transformation. Bien loin d'être indifférents à la foi, ils sont pour le croyant des gages de la réalité de sa rédemption... Enfin le théologien se trouve en face d'une idée de Dieu assez différente de celle que nous propose Schleiermacher; l'idée du *Dieu-amour*, le seul que nous puissions aimer. »

Tout cela est excellent; et nous ne pouvons que souhaiter une cordiale bienvenue à des travaux comme celui de M. Martin. Ils sont un heureux signe du réveil des études théologiques, et ne peuvent manquer de contribuer à en répandre le goût.

F. Bonifas.

JEAN, L'AUTEUR DE L'APOCALYPSE (1)

—

Il existe peu d'ouvrages qui, plus que l'Apocalypse, aient exercé la perspicacité des critiques et l'imagination des commentateurs. Ce livre étrange, grandiose et mystérieux, a eu la singulière destinée d'être d'abord unanimement reconnu pour l'œuvre d'un apôtre et rejeté ensuite comme indigne d'un compagnon de Jésus, d'être traité avec dédain par Luther et représenté par l'école de Tubingue comme le plus pur produit du christianisme primitif. Les uns l'exaltent parce qu'ils y trouvent les plus sublimes révélations, les autres se refusent à y voir autre chose qu'une suite de rêveries sans nom. L'extravagante folie de certains commentateurs a rejailli sur l'ouvrage même et n'a servi qu'à obscurcir la vision du grand prophète de Patmos. De toutes les questions que soulève l'Apocalypse, nous n'en examinerons qu'une seule, celle de son origine, et elle se pose ainsi pour nous : ***Jean, l'auteur de l'Apocalypse, est-il le même que Jean, fils de Zébédée, disciple bien-aimé de Jésus ?*** L'Eglise répond affirmativement à cette question ; mais ceux-là seuls peuvent se contenter de cette réponse qui, catholiques de nom ou de fait, acceptent comme règle de leur foi et de leurs opinions les décisions de l'autorité ecclésiastique. Pour nous, le problème reste entier et nous avons le droit de chercher à le résoudre (2).

I.

L'Apocalypse a pour objet de rapporter une vision que Jean, son auteur, eut dans l'île de Patmos (Ap. I, 9, 4). L'apôtre Jean a-t-il donc visité cette île?

(1) La rédaction de la *Revue* croit contribuer au progrès des sciences théologiques en faisant entendre à ses lecteurs, notamment sur les questions si délicates qui touchent à la critique biblique, des voix diverses. Elle croit opportun de rappeler, à propos du présent article, le paragraphe suivant de son prospectus : « Chacun des collaborateurs de la *Revue théologique* reste seul responsable des articles signés par lui. » (*Réd.*)

(2) Comparez : Lücke, *Versuch einer vollstændigen Einleitung in die Offenbarung Johannis;* Bleek, *Einleitung in das N. T.*, p. 600-629; De Wette, *Lehrbuch der historish kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N.-T.*, p. 377-399; Kienlen, *Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean;* Reuss, *Histoire*

Les Pères de l'Eglise le croient. D'après Tertullien, l'apôtre Jean, après avoir été plongé dans de l'huile bouillante, à Rome, fut banni de cette ville et relégué dans l'*île* (1). Origène rapporte, *d'après la tradition*, que le roi des Romains *condamna* Jean à aller dans l'île de Patmos, et il ajoute : « *Jean enseigne les choses dont il avait à rendre témoignage sans indiquer qui le condamna quand il parle de cela dans l'Apocalypse* (2). »

Ainsi, Origène et Tertullien semblent ignorer également quel fut l'auteur ou la date de l'exil de Jean à Patmos. Mais d'autres Pères sont plus instruits qu'eux. Epiphane rapporte qu'il prophétisa au plus tôt sous le règne de Claude, durant son séjour à Patmos (3). Hippolyte le Thébain place ce séjour sous Néron, Théophylacte dit que l'Apocalypse fut écrite trente-deux ans après la mort du Christ, c'est-à-dire sous Néron, qui, d'après la suscription d'une traduction syriaque, aurait exilé Jean à Patmos.

Mais une série de témoignages non moins imposants place cet exil sous Domitien. Irénée, cité par Eusèbe, dit en parlant du temps de la persécution de Domitien : « On *rapporte* que Jean, l'apôtre et l'évangéliste, étant encore en vie, fut condamné à habiter l'île de Patmos *à cause du témoignage rendu à la parole de Dieu*. Car l'Apocalypse ne fut pas vue longtemps avant notre époque, à la fin du règne de Domitien (4), » et il ajoute, *d'après la tradition des anciens*, que Jean retourna à Ephèse, après s'être enfui de Patmos. Ce témoignage est confirmé par Eusèbe (5) et Jérôme (6). Clément d'Alexandrie dit qu'après la mort du *tyran*,

de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, II, p. 564-571 ; *Histoire du canon des saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne.*

(1) *De præscr. hæret.*, c. 36 : « ... Romam (habes)... ubi Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

(2) *Comment. in Matth.* : ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὥς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς πατμον τὴν νῆσον. Διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τὶς αὐτὸν κατεδίκασε φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλυψει ταῦτα.

(3) *Hæres.*, LI, 33 : προφητεύσαντος ἐν χρόνοις Κλαυδιόυ Καίσαρος ἀνωτάτω...

(4) Ἑν τουτῷ κατέχει λόγος τὸν ἀποστόλον ἅμα καὶ εὐαγγελίστην Ἰωάννην ἔτι ἐν τῷ βιῷ ἐνδιατρίβοντα τῆς εἰς τον θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας πάτρου διεκῖν καταδικασθῆναι νῆσον... Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψσις) ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸ τῷ τέλει τῆς Δομιτιάνου ἀρχῆς.

(5) *Chronic.* ad. ann. 14. Domit. : « Secundus post Neronem Domitianus christianios persequitur : et sub eo apostolus Johannes ad Patmos insulam relegatus Apocalypsin vidit. »

(6) *De vir. illust.*, 9 : « Quartodecimo igitur anno, secundam post Neronem perse-

Jean retourna de Patmos à Ephèse, et Eusèbe paraît croire que ce tyran est Domitien. La plupart des écrivains postérieurs s'en tiennent aux déclarations d'Irénée.

Ces témoignages sont-ils concluants? Nous ne le pensons pas. Il s'agit de savoir s'ils ont un fondement historique ou s'ils ne font que reproduire en les développant les données de l'Apocalypse. S'ils avaient une base historique quelconque, on ne comprendrait pas la contradiction qui existe entre eux ni l'ignorance dans laquelle Origène, et peut-être Tertullien (1) et Clément d'Alexandrie se trouvent quant à l'époque de la composition de l'Apocalypse. Il est du reste fort remarquable qu'Origène, Irénée et Jérôme, empruntant les termes de l'Apocalypse, disent que Jean fut relégué à Patmos à cause du témoignage qu'il rendait à l'Evangile (2). Plusieurs de ces écrivains font sans doute allusion à une tradition, mais le témoignage d'Origène, important plus que tout autre en pareille matière, montre clairement que cette tradition reposait sur le témoignage de Jean.

Abordons maintenant l'examen de ces témoignages. Celui de Tertullien n'a aucune valeur historique; car il attribue à Jean un séjour à Rome que l'antiquité chrétienne ignore complétement. Le témoignage isolé d'Epiphane ne mérite guère plus de créance.

Le dire de Théophylacte n'est appuyé que par deux ou trois écrivains, en sorte que si l'on veut suivre l'opinion du plus grand nombre, il ne faut placer le séjour de Jean ni sous Claude ni sous Néron, mais du temps de Domitien. Le nom d'Irénée donne à cette tradition une autorité considérable. Voyons si elle est admissible.

Hégésippe, le plus ancien historien de l'Eglise, qui vivait sous Marc Aurèle (170 ap. J.-C.) rapporte, au dire d'Eusèbe, que Domitien fit appeler auprès de lui des parents de Judas, frère du Seigneur, et qu'après les avoir vus, il fit cesser la persécu-

cutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit Apocalypsin. — Interfecto autem Domitiano... sub Nerva principe rediit Ephesum. — *Ad. Jov.*, I, 26 : « Vidit, in Patmos insula, in qua fuerat a *Domitiano principe ob Domini martyrium relegatus*, Apocalypsin. »

(1) Jérôme, en citant le passage de Tertullien mentionné plus haut, le rapporte au temps de Néron.

(2) Apocalypse I, 9 : ἐγενόμεν ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πατμῷ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Cp. les mots soulignés dans les divers passages cités dans les notes 2, 4 et 6 de la page précédente.

tion. Hégésippe ignore le séjour de Jean à Patmos; du moins Eusèbe n'a rien trouvé de tel dans son histoire et on sait avec quel soin il recueillait d'habitude les moindres traditions concernant nos écrits canoniques. Si jamais un argument *e silentio* a sa valeur c'est bien ici.

Mais voici qui est décisif. L'Apocalypse porte en elle-même la date de sa composition et *cette date n'est aucune de celles qu'indiquent les écrivains ecclésiastiques*. En effet, Jean reçoit (Apoc. XI, 1 ss.) l'ordre de mesurer le temple de Dieu et l'autel. Si, à l'époque ou l'auteur écrivait, la ville était déjà détruite, cet ordre symbolique n'aurait absolument aucun sens. La ville subsiste encore (v. 2) et l'auteur n'en prévoit pas la ruine. Sans doute elle sera durant quarante-deux mois foulée aux pieds par les païens (v. 2), mais la dixième partie de la ville seulement tombera, sept mille hommes périront et le reste des habitants se convertira. Toute cette prophétie serait incompréhensible si elle avait été écrite après la destruction de Jérusalem. Elle a donc été composée avant cet événement qui eut lieu l'an 70 après J.-C. Mais n'est-il pas possible d'arriver à un résultat plus précis? Le passage Apoc. VI, 9 ss., nous apprend que les chrétiens de cette époque avaient déjà eu à subir de cruelles épreuves (1). Ce qui nous reporte au temps de Néron qui ordonna la première persécution (64 ap. J.-C.). Mais dans cet espace de six années qui sépare la persécution de Néron de la destruction de Jérusalem, ne pourrions-nous fixer d'une manière plus précise la date de l'Apocalypse? Nous lisons (Apoc. XVII, 9-11) : « Les sept têtes sont sept montagnes sur laquelle la femme est assise. Et ce sont aussi sept rois dont cinq sont tombés, *l'un est et l'autre n'est point encore venu, et quand il viendra il ne restera pas longtemps; la bête qui était et qui n'est plus sera le huitième;* elle vient des sept, et elle s'en va à la perdition. » La femme assise sur sept montagnes désigne évidemment, dans ce passage, Rome, la ville aux sept collines (Cp. XIII, 1 ss.). Les sept rois sont par conséquent sept empereurs. Cinq sont déjà tombés : ce sont les cinq premiers empereurs : Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Néron. Ainsi l'Apocalypse a été écrite après la mort de Néron (68 ap. J.-C.). Le sixième empereur règne maintenant : c'est Galba, et son successeur qui ne tardera pas à venir, mais

(1) « Je vis les âmes de ceux qui avaient été mis à mort pour la Parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu, » etc. Cp. XVII, 6.

ne restera pas longtemps sur le trône (1), c'est Othon. Jusqu'ici la prophétie n'est pas difficile à comprendre. Mais que désigne cette bête *qui était et qui n'est plus* et qui doit cependant être le huitième roi ? C'était une opinion fort répandue parmi les chrétiens et parmi les païens que la mort de Néron n'avait été qu'apparente et que ce prince cruel recouvrerait l'empire. Du temps de Suétone cette tradition vivait encore (2). Tacite rapporte quelle terreur produisit le bruit du retour de Néron (3), et l'on s'attendait encore à le voir paraître au commencement du second siècle, à l'époque où Dion Chrysostôme écrivait son histoire (4). Suétone va même plus loin : il raconte qu'on avait prédit à Néron sa chute, mais ces prophètes de malheur avaient eu soin d'ajouter que cet empereur recouvrerait le pouvoir et qu'il régnerait à Jérusalem (5). Les auteurs chrétiens sont encore plus précis. Néron, le premier persécuteur des fidèles, était à leurs yeux le type de l'Antéchrist. D'après les livres sibyllins, le premier persécuteur de l'Eglise devait aussi en être le dernier ennemi (6). Nous lisons dans l'*élévation du prophète Esaïe*, ouvrage qui parut au commencement du second siècle : « Au temps de la corruption et de la chute, après l'ascension du Christ, Bélial, le prince de ce monde, apparaîtra sous la forme d'un roi impie, meurtrier de sa mère : les saints

(1) Bleek, se fondant sur un passage de Suétone, ne veut pas compter dans la série des empereurs Galba, Othon et Vitellius. Le sixième empereur serait donc Vespasien, et l'Apocalypse aurait été écrite à la fin de son règne. Mais Suétone lui-même, qui appelle usurpateurs Galba et ses deux successeurs immédiats, leur donne le titre d'empereurs. Du reste, il résulte du passage en question que le règne du sixième roi allait bientôt finir, ce qui convient bien mieux à celui de Galba qu'à celui de Vespasien. Pour les autres explications de ce passage, comparez De Wette, *Kurze Erklærung d. Offenbarung Johannis*, p. 155 ss.

(2) Suét., *Nero.*, c. 57 : « Et tamen non defuerunt, qui per longum tempus... imagines prætextatas in rostris proferrent,... quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri... Denique, quum post viginti annos adolescente me extitisset conditionis incertæ qui se Neronem esse jactaret, tam favorabile nomen ejus apud Parthos fuit, ut vehementer adjutus, et vix redditus sit. »

(3) Tacit., *Hist.*, II, 8 : « Sub idem tempus (anno 70) Achaia atque Asia falso exterritæ velut Nero adventaret : vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. »

(4) *Dio Chrys. Or.* XXI : καὶ νῦν αὐτὸν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν, οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται.

(5) Suét., *Néro.*, c. 40 : « Prædictum a mathematicis Neroni olim erat, fore ut aliquando destitueretur. — *Spoponderant tamen quidam destituto Orientis dominationem, nonnulli regnum Hierosolymorum,* plures omnis pristinæ fortunæ restitutionem. »

(6) Lactant., *De mort. persecutorum :* « Unde quidam deliri credunt translatum illum esse ac vivum reservatum, sibylla dicente matricidam profugum a finibus esse venturum ut qui primus persecutus est idem etiam persequatur et Antichristi præcedat adventum. »

seront livrés entre ses mains; on le nommera Dieu, on lui élèvera une statue, mais sa domination ne durera que trois ans, sept mois et vingt-sept jours (1335 *jours*, cp. Daniel XII, 12), et alors Christ paraîtra. » Un passage des livres sibyllins, écrit vers l'an 80, nous apprend que Néron s'enfuit vers l'Euphrate, et qu'après la ruine de Jérusalem, il devait tirer l'épée, faire la guerre au Midi et retourner vers l'Euphrate avec des milliers de soldats. Augustin, pour expliquer le passage 2 Thess., II, 2, rapporte que, d'après l'opinion de certains chrétiens, Néron était l'Antéchrist, les uns supposant qu'il ressusciterait, d'autres le croyant encore en vie (1).

Nous nous trouvons donc en présence d'une légende fort répandue : on croyait que Néron vivait encore, païens et chrétiens s'accordaient à dire qu'il s'était enfui en Orient, mais que son règne n'était point terminé. Cette opinion était si profondément enracinée qu'elle subsista jusqu'au quatrième siècle, et *nous en trouvons des traces dès l'an* 70 (2). Ce fait jette sur le passage que nous expliquons une singulière clarté. La bête qui était, qui n'est plus et qui sera le huitième roi, désigne évidemment Néron qui a été empereur, qui ne l'est plus, mais qui va bientôt recouvrer le pouvoir. Il n'est pas encore apparu, mais il ne tardera guère à venir. Cependant, entre l'époque où l'auteur écrit et celle où Néron paraîtra, il doit s'écouler un court espace de temps, ce sera la durée du règne du septième roi. Toutes ces données nous reportent à l'époque troublée de Galba et d'Othon. Galba règne encore, mais on prévoit la fin du règne de ce vieillard de soixante-treize ans et la brièveté de celui de son successeur. L'Apocalypse a donc été écrite à la fin du court règne de Galba, ou, au plus tard, au commencement de celui d'Othon (68 ou 69 ap. J.-C.).

Nous l'avons dit, aucun des Pères n'assigne cette date à l'Apocalypse. Leurs contradictions montrent qu'ils ne savaient rien de positif à cet égard. Mais d'une part il ressort de la lecture de l'Apocalypse (Apoc. I, 9) que le prophète avait habité Patmos, — de là la tradition relative au séjour de l'apôtre Jean dans cette île, — et, d'un autre côté, l'Apocalypse est écrite après

(1) *De civit. Dei*, XX, XIX, 2 ss.

(2) Cp. le passage de Tacite cité plus haut. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'en 68 ou 69 au plus tard l'auteur de l'Apocalypse attend le retour de Néron, et dès 70 l'Asie et la Grèce tremblent au seul bruit du retour de cet empereur.

une violente persécution ; or, dans l'époque apostolique deux empereurs, Néron et Domitien, se signalèrent par leur ardeur à persécuter l'Eglise et on en vint tout naturellement à penser que l'Apocalypse avait été écrite sous le règne de l'un de ces princes. On voit cette tradition se former peu à peu. Origène la rapporte évidemment à l'Apocalypse, mais il ne cite aucun nom d'empereur ; Irénée veut que Domitien ait relégué l'apôtre à Patmos et il est suivi par le plus grand nombre des Pères. Tertullien et Epiphane cherchent l'époque de l'exil, mais sans nous montrer autre chose que leur manque de renseignements et leur ignorance à ce sujet ; Théophylacte est plus près de la vérité, mais ni lui ni aucun Père de l'Eglise ne peut appuyer son dire sur une tradition historique certaine. Ainsi, les données que nous possédons ne sont qu'une amplification des déclarations de l'Apocalypse : il est possible que l'apôtre ait séjourné à Patmos, mais nous n'avons pas de raisons suffisantes de croire à ce séjour.

II.

Ce point établi, nous comprendrons mieux les déclarations que nous trouvons dans les Pères au sujet de l'Apocalypse.

La lettre de *Polycarpe* aux Philippiens; ne contient aucune indication à cet égard. Mais la brièveté de cet écrit explique suffisamment le silence de son auteur. On a invoqué le témoignage d'Irénée qui attribue l'Apocalypse à l'apôtre Jean. En cela, dit-on, il ne fait que suivre l'opinion de son maître Polycarpe, un des disciples de Jean, ce qui est d'autant plus vraisemblable qu'Irénée appuie son explication du passage Apoc. XIII, 18 de l'autorité de ceux qui ont *vu Jean* (1). Ce dernier argument ne manque pas de force. Toutefois on remarquera qu'ici Polycarpe n'est pas nommé et que du reste la tradition sur laquelle s'appuie Irénée, est mal fondée au moins quant à la date de l'Apocalypse. Comment donc pourrait-elle provenir d'un disciple de Jean?

Papias, qui fut, selon Irénée, un disciple de Jean l'apôtre (2),

(1) *Adv. Hær.*, V, 30, 1.

(2) D'après Irénée, Papias serait un auditeur de Jean. Mais 1° si, comme le veut la chronique d'Alexandrie, Papias mourut en 163, il n'était au plus âgé que de dix ou douze ans à la mort de Jean ; 2° Eusèbe met en doute la donnée d'Irénée ; 3° et il cite un passage de l'écrit de Papias, duquel il résulte bien qu'il avait connu personnellement Jean le *presbytre*, mais non Jean l'apôtre. Comp. § VIII.)

a composé un écrit, aujourd'hui perdu. Toutefois nous connaissons cet ouvrage par les citations qu'en a données Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*. Il nous apprend que Papias rapportait, sur la vie de Jésus-Christ, des légendes empruntées à la tradition orale. Parmi ces fables, Eusèbe range la croyance au *millenium*, qui proviendrait peut-être, ajoute-t-il, de déclarations apostoliques mal comprises (1). Ainsi les opinions millénaires de Papias auraient, d'après Eusèbe, une double origine : la tradition orale, la doctrine apostolique mal comprise. Il est donc bien difficile de ne pas admettre que Papias ait emprunté cette doctrine à l'Apocalypse où elle est clairement enseignée. Ainsi Papias a connu l'Apocalypse, mais il ne dit rien de son origine, du moins d'après Eusèbe. Aréthas et Andréas, évêques de Cappadoce, rapportent l'un et l'autre que Papias tenait l'Apocalypse pour un livre digne de foi, c'est-à-dire inspiré (2). Ils en concluent que Jean l'apôtre est l'auteur de l'Apocalypse. Mais cette conclusion n'est nullement nécessaire. Si l'Apocalypse avait été écrite non par Jean l'apôtre, mais par Jean le Presbytre, Papias, qui cite ailleurs le témoignage de celui-ci comme une autorité, pouvait très-bien employer l'Apocalypse comme un livre digne de foi. En tout cas ni Eusèbe, ni Andréas, ni Aréthas ne rapportent de déclaration expresse de Papias sur l'origine de l'Apocalypse, et il ne nous appartient pas de suppléer à leur silence.

Jusqu'ici nous sommes réduits à faire des inductions plus ou moins certaines sur l'opinion d'auteurs dont les ouvrages sont perdus. Mais nous avons des témoignages plus positifs. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin Martyr, qui florissait au milieu du second siècle, dit : « Un homme nommé Jean, un des apôtres du

(1) Καὶ ἀλλὰ δὲ ὁ αὐτὸς συγγράφευς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατιθέιται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τινα ἄλλα μυθικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησὶν ἐτων ἔσεσθαι, μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ανάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομενῆς. Ἅ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγησεῖς ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγματι πρὸς αὐτῶν μυστίκως εἰρημενα μὴ συνεωρακότα.

(2) Andr. *Præfat. ad. Comment. in Apocalyps* : Περὶ μεν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βιβλοῦ περιττὸν μήκυνειν τὸν λόγον ἡγοῦμετα τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου προσέτιδὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυροῦντων τὸ ἀξιόπιστον. Arethas, qui écrit un peu plus tard, reproduit cette déclaration presque textuellement dans la préface de son Commentaire.

Christ, a prophétisé parmi nous, dans la révélation (Apocalypse) qu'il a eue, que ceux qui croiraient à notre Christ passeraient mille ans à Jérusalem (1). » Ici point de doute : l'Apocalypse est positivement attribuée à l'apôtre Jean. Les objections spécieuses qu'on a faites à ce témoignage ne reposent sur aucune preuve historique. Toutefois, on remarquera que Justin Martyr, affirmant l'origine apostolique de l'Apocalypse, ne dit pas sur quoi il fonde cette opinion.

Melito de Sardes avait composé un Commentaire sur l'Apocalypse. Théophile, évêque d'Antioche, et Apollinius la citent comme autorité dans des écrits de polémique. C'est tout ce que nous savons de leur témoignage, mais il est probable qu'ils considéraient l'Apocalypse comme l'œuvre de l'apôtre Jean.

Le témoignage le plus important que nous ayons à cette époque est incontestablement celui d'Irénée, que suivent la plupart des Pères dans la question du séjour de Jean à Patmos. Irénée attribue la composition de l'Apocalypse à Jean, disciple du Seigneur, et l'on voit qu'alors l'autorité de ce livre était incontestée (2). Et non-seulement il donne la date de la composition de l'Apocalypse par l'*Apôtre* (3), mais, pour justifier une leçon contestée, il en appelle au témoignage de ceux qui ont vu Jean face à face (4). Nous voici donc ce semble en présence d'une tradition remontant jusqu'à Jean l'apôtre. Mais il ne faut point faire dire aux textes ce qu'ils ne contiennent pas. Il ré-

(1) *Dial. cum Tryph.* : Καὶ επειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλον τοῦ Χριστοῦ ἐν ἀποκαλύψει γενομενῇ αὐτῳ, χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰηρουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετερῷ Χριστῷ πιστευσάντας προεφήτευσε. Les fables grossières acceptées par Justin et ses tendances chiliastes ôtent certainement de la valeur à ce témoignage, mais ne prouvent pas qu'il soit faux. Le docteur Rettig (*uber das erwaslich ælteste Zeugniss fur die Æchteit der Apocalypse*) a cherché à montrer que les mots εἷς τῶν αποστολῶν τοῦ Χριστοῦ sont une interpolation, hypothèse fort séduisante au premier coup d'œil, mais que rien ne justifie. En effet, si la tournure de la phrase de Justin a quelque chose d'étonnant, on ne saurait oublier : 1° que Justin écrit pour des païens, et qu'on rencontre sous sa plume bien des expressions singulières (ainsi il appelle les évangiles *mémoires des apôtres*, le premier jour de la semaine *jour du soleil*, etc.) ; 2° cette leçon se lit dans tous les manuscrits ; 3° Eusèbe nous apprend que Justin attribuait l'Apocalypse à Jean l'apôtre.

(2) Dans la lettre des Eglises de Vienne et de Lyon, on lit : Ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ · ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.

(3) *Contra Hær.*, IV, 20, 11. Sedet Johannes, Domini discipulus in Apocalypsi. Cp. § I.

(4) Καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων. Comparez ce qui a été dit au sujet du témoignage de Polycarpe. Jérôme paraît s'être singulièrement mépris quand il dit que Justin et Irénée ont interprété l'Apocalypse.

sulte simplement du passage d'Irénée que, dans le cercle où avait vécu Jean, la leçon suivie par l'évêque de Lyon était reconnue comme vraie.

Tertullien admet l'origine apostolique de l'Apocalypse, même dans ses écrits montanistes, ce qui prouve que cette opinion était partagée par les disciples de Montanus (1). Sans doute Tertullien n'ignore pas que l'hérétique Marcion rejetait l'Apocalypse ; mais il ne paraît attacher à ce fait aucune importance, et avec raison, car Marcion rejetait également la plupart des épîtres et trois de nos évangiles canoniques, pour des raisons purement dogmatiques.

Ainsi, jusqu'à cette époque, l'Apocalypse est généralement attribuée à l'apôtre Jean ; mais ici les choses prennent une autre tournure et nous allons rencontrer à côté de témoignages conformes à celui d'Irénée, une série de déclarations qui lui sont absolument contraires.

Les Aloges, petite secte qui se forma en Asie vers la fin du deuxième ou le commencement du troisième siècle, n'admettait comme canonique aucun des écrits attribués à Jean. Quant au seul point dont nous ayons à nous occuper ici, nous connaissons par Epiphane les raisons pour lesquelles ils rejetaient l'Apocalypse. Opposés aux idées millénaires, ils se refusaient à croire qu'un apôtre eût pu écrire un livre aussi incompréhensible. Ils se moquaient des symboles qu'on y trouve à chaque pas et qu'ils prenaient à la lettre ; ils disaient que l'apôtre n'avait pu adresser de lettre à l'Eglise de Thyatire, qui en effet n'existait plus de leur temps, et faisaient remonter à Cérinthe l'origine de notre ouvrage. Ce dernier trait suffirait à montrer, non moins que la pauvreté de leur exégèse, le peu de valeur de leur témoignage. Mais il est à remarquer que ni les Aloges, ni Epiphane, dans la réfutation de leurs attaques, ne font appel à une tradition historique.

Caius, prêtre de Rome, dans un écrit dirigé contre le montaniste Proclus, accuse Cérinthe d'avoir, *sous le nom du grand apôtre*, publié des révélations fort répandues dans l'Eglise. La caractéristique qu'il donne de l'ouvrage de Cérinthe convient

(1) *Adv. Marc.*, III, 14 : « Nam et apostolus Johannes in Apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntum, etc. » IV, 5 : « Habemus et Johannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcio respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Johannem stabit auctorem. »

tout à fait à l'Apocalypse (1). On comprend le motif qui inspirait à Caius cette insinuation. Les montanistes, pour défendre leurs idées millénaires, s'appuyaient sur les déclarations de *Jean*, et il était important de montrer que ces déclarations n'avaient aucune valeur puisqu'elles provenaient de l'un des plus grands hérétiques de l'âge apostolique. Mais il est bien évident qu'il se trompait en ce point et que son témoignage mérite aussi peu de créance que celui des Aloges.

Le *canon* découvert à Milan par Muratori et qui fut composé vers la fin du second siècle, mentionne divers livres reçus dans l'Eglise catholique ; puis il ajoute : ***Et Sapientia ab amicis Salomonis scripta Apocalypse etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidem in ecclesia legi nolunt.*** Le texte du canon de Muratori est fort corrompu, nous en avons ici la preuve. Suivant la correction ingénieuse de Wieseler, il faudrait lire : ***Ut sapientia,*** etc., et le sens serait celui-ci : Comme les amis de Salomon composèrent en son nom *la Sagesse*, c'est à ce titre et à ce titre seul que nous admettons l'Apocalypse de Jean. Ainsi, d'après l'auteur inconnu de ce fragment, l'Apocalypse porterait bien le nom de Jean l'apôtre, mais n'aurait pas été écrite par lui. En tous cas, il faut une correction (Apocalypse est sans doute pour *Apocalypses*). Il résulte aussi de cette citation que ces deux Apocalypses ou peut-être seulement la dernière était rejetée par un certain nombre de fidèles (2).

Clément d'Alexandrie suit la tradition générale de l'Eglise, et, après lui, Origène, qui range l'Apocalypse parmi les écrits

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 20 : Λογιώτατον · ἄλλα καὶ Κήρινθος ὁ δἰ ἀποκαλύψεῶν, ὢς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δὶ ἀγγέλων, ἀυτῷ δεδειγμενας ψευδόμένος ἐπειςάγει λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἰερουσαλὴμ τὴν σάρκα δουλεύειν. Καὶ ἔχθρος ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑόρτης θέλων πλανᾷν λέγει γὶνεσθαι. Pour montrer qu'il ne s'agit pas ici de l'Apocalypse, on a fait remarquer que le titre de l'ouvrage de Cérinthe est au pluriel et celui de Jean au singulier, et l'on appuie sur la déclaration de Théodoret, d'après laquelle Cérinthe aurait composé des Apocalypses. Mais 1° dans le passage de Caïus, il s'agit du contenu non du titre de l'ouvrage de Cérinthe ; or ce contenu est bien celui de l'Apocalypse ; 2° Eusèbe, Irénée, Epiphane, lequel connaît beaucoup de détails sur Cérinthe, ignorent absolument l'existence de ces Apocalypses de Cérinthe ; 3° Théodoret semble ne pas avoir lui-même lu cet ouvrage, et il se sert pour le caractériser des mêmes termes que Caïus.

(2) Contre cette interprétation on peut faire valoir que le *canon de Muratori* dit que le *bienheureux apôtre Paul, suivant l'exemple de son prédécesseur Jean, écrivit*, etc. Mais il ne donne pas à Jean le titre d'apôtre.

canoniques et semble ignorer toute attaque dirigée contre elle (1).

Le livre qu'Hippolyte écrivit sur l'Apocalypse ne nous est pas assez connu pour qu'on puisse en tirer aucune induction certaine. Il semble toutefois avoir suivi l'opinion d'Irénée.

Mais voici qui est plus significatif. L'ancienne version syriaque du Nouveau Testament, la Peschito, ne contient pas l'Apocalypse, non plus que les lettres de Jean, la seconde épître de Pierre et celle de Jude. On peut en conclure ou bien que ces ouvrages n'étaient pas connus des chrétiens de Syrie, ou qu'ils ne leur reconnaissaient aucune valeur canonique (2). En tout cas l'Apocalypse ne faisait pas autorité pour eux.

Ce livre devait rencontrer un adversaire bien plus décidé dans la personne de Denys d'Alexandrie (mort en 256 ap. J.-C.). Dans un écrit destiné à réfuter les doctrines millénaires de l'évêque Népos, il est amené à exprimer son opinion sur l'Apocalypse. Il mentionne les attaques qu'elle a subies, mais sans en faire grand cas. Il ne se moque pas, comme les Aloges, de l'œuvre de Jean ; au contraire, il reconnaît que Jean a eu une révélation et que, dans cette révélation, il y a des choses qu'il ne peut comprendre ; mais il n'en admet pourtant pas l'origine apostolique. Il fait remarquer que l'apôtre ne se nomme pas dans les épîtres et évangile, tandis que l'auteur de l'Apocalypse répète maintes fois son nom. L'un au commencement de l'évangile et de l'Epître se donne comme un témoin de la vie de Jésus ; Jean, l'auteur de l'Apocalypse, se donne pour un frère, pour un simple prophète. Ajoutez que les idées caractéristiques du quatrième évangile manquent dans l'Apocalypse et qu'au lieu du style correct du premier, nous trouvons dans celle-ci un nombre considérable de solécismes et de fautes grossières. On ne peut méconnaître la portée de cette critique modérée, mais singulièrement pénétrante. Sans doute, le désir de réfuter les idées chiliastes a pu influer sur le jugement de Denys, mais on ne com-

(1) Clém. Alex. *Pædag.*, II, 207 : Καὶ τὰς δώδεκα τῆς οὐρανοπολέως πύλας τιμίοις ἀπεικασμένας λίθοις, τὸ περίοπτον τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς αἰνίττεσθαι χάριτος εκδεχόμεθα (cp. Ap. XXI, 21). Origène, *Comm. in Johann.*, I, 16 : Φησὶν οὖν ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης · καὶ εἶδον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανέματὶ (cp. Ap. XIV, 6, 7). Dans un passage cité par Eusèbe, Origène, parlant de Jean l'apôtre, dit : Ἔγραψεδὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, etc.

(2) Le second cas est le plus vraisemblable, car au second siècle, Théophile d'Antioche, et au quatrième, Ephrem le Syrien, la connaissent et en font grand cas.

prendrait point l'indépendance avec laquelle il juge l'Apocalypse, si de son temps une tradition certaine en attribuait la composition à Jean l'apôtre; car Denys semble en faire remonter la composition à un autre Jean dont on montrait encore le tombeau à Ephèse.

Mais les idées millénaires étaient trop répandues dans l'Eglise pour que la critique de Denys pût exercer la moindre influence. Methodius, Pamphile, Lactance s'en tiennent aux données d'Irénée.

Eusèbe, qui nous a conservé une grande partie des témoignages que nous possédons à ce sujet, suit dans la plupart de ses œuvres l'opinion reçue (Cp., § 1); mais il rapporte avec un soin tout particulier les objections de Denys d'Alexandrie et nous apprend que, de son temps, les avis étaient partagés sur la question qui nous occupe. Pour lui, il place l'Apocalypse parmi les *homologoumènes*, c'est-à-dire parmi les écrits universellement reconnus comme canoniques, mais sous forme dubitative (1). Et en effet, son incertitude est telle qu'il compte l'Apocalypse parmi les livres *supposés*, en ayant soin de remarquer que plusieurs contestaient à l'Apocalypse sa place parmi les homologoumènes (2). Ainsi, Eusèbe n'a point d'opinion arrêtée : tantôt il semble se ranger absolument à l'opinion d'Irénée (3), tantôt il exprime des doutes ou une opinion contraire. Il est donc indécis et cette indécision est d'autant plus remarquable, qu'il avait en main toutes les données nécessaires pour se former une opinion.

Basile le Grand, Athanase, Grégoire de Nysse, Didyme, Ephrem le Syrien ne font aucune difficulté d'admettre l'Apocalypse dans leur canon. Mais Cyrille de Jérusalem (mort en 386) ne la cite jamais, il l'omet dans son canon des Ecritures et, quand il fixe à trois ans et demi la durée du règne de l'Antéchrist, il a soin de remarquer qu'il tire cette indication du livre

(1) Ἐπὶ τούτοις (τοῖς ὁμολογουμένοις) τακτέον, εἴγε φανείν, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καίρον ἐκθησόμεθα.

(2) Καὶ πρὸς τούτοις (τοῖς ἀντιλεγομένοις) ἔπι τε ὧς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἶ φανείη, ἣν τινες ὧς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δε ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογοῦμένοις.

(3) Τῆς δ' ἀποκαλύψεως ἐφ' ἑκάτερον ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα ὅμως γε μὴν ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας ἐν οἰκείῳ καίρῳ τὴν ἐπέκρισιν δέξεται καὶ αὐτη.

de Daniel et *non des apocryphes*. Nous trouvons la même opinion dans les canons apostoliques et dans le canon des saintes Ecritures du synode de Laodicée (fin du quatrième siècle). Les Iambes à Seleucus nous apprennent qu'à l'époque où ils furent composés, l'Apocalypse était, en général, rangée parmi les apocryphes (1). Nicéphore la met au nombre des antilégoumènes. Epiphane nous apprend que, de son temps, elle était généralement tenue pour l'œuvre d'un apôtre (2). Mais, comme il en prend la défense, nous sommes amenés à supposer que plusieurs de ses contemporains n'étaient point de son avis (3).

Bien différente était la tendance des chrétiens occidentaux : Ambroise, Augustin, Julius Firmicus Maternus, le cinquième synode de Carthage partagent l'opinion d'Irénée et d'Epiphane (4). Jérôme sait bien que l'Eglise grecque a à cet égard un avis opposé, mais il ne s'y arrête pas (5). Sulpice Sévère parle avec colère de ceux qui la rejettent; le synode de Tolède les excommunie. Isidore de Séville ne sait pas même qu'il y a eu doute à cet égard. Ainsi, en Occident, les doutes des Eglises orientales sont en général connus, mais ne sont nullement partagés. Ces doutes ne paraissent avoir eu quelque influence que sur Junilius l'Africain (6) et sur Charlemagne qui veut que l'Eglise franque adopte le canon de Laodicée.

L'Eglise d'Orient, toutefois, changea peu à peu d'avis. Les commentateurs de l'Apocalypse ou bien ignorent les attaques qu'elle a subies (Cyrille d'Alexandrie) ou n'y attachent aucune importance (Arethas), ou les attribuent à l'inintelligence de ses

(1) Τὴν δὲ αποκάλυψιν Ἰωάννου πάλιν
Τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν οἱ πλείους δὲ γε
Νόθον λέγουσιν.

(2) Καὶ ὅτι παρὰ πλεῖστοις ἡ βίβλος (c'est-à-dire l'Apocalypse) πεπιστευμένη καὶ παρὰ τοῖς θεοσέβεσι, δῆλον.

(3) Ainsi Grégoire de Nazianze omet l'Apocalypse dans son catalogue des livres du Nouveau Testament. S'il l'emploie et la cite, c'est que, la tenant pour apocryphe, il en défend l'usage officiel dans l'Eglise, mais non pour l'édification.

(4) Philastrius, ami d'Ambroise, ne nomme pas l'Apocalypse parmi les ouvrages canoniques, mais il résulte de ses propres déclarations qu'il en attribuait la composition à l'apôtre.

(5) Après avoir dit que les Latins ne reconnaissent pas l'épître aux Hébreux, il ajoute : « Nec græcorum quidem ecclesiæ Apocalypsin Johannis eadem libertate suscipiunt et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam *hujus temporis consuetudinem* sed veterum scripturum sequentes qui *plerumque* utriusque testimoniis non ut interdum de apocryphis facere solent sed quasi canonicas. »

(6) De Johannis Apocalypsi apud Græcos admodum dubitatur (*De partib. legis divinæ*, I, 4).

adversaires (Bibliotheca Coisliniana, *Codex du deuxième siècle*, prolog. in Apoc.) (1). Notons toutefois deux faits importants : le premier, c'est qu'aucun disciple de l'école d'Antioche ne prêche ni n'écrit sur l'Apocalypse. Le second, c'est que le concile Qumisextus (692) sanctionne dans son deuxième canon le canon des saintes Ecritures du synode de Carthage qui contient l'Apocalypse et celui du synode de Laodicée qui ne la contient pas. Ce fait montre assez quelle valeur critique il faut attacher aux jugements des écrivains de cette époque. Le synode ne semble même pas se douter qu'il approuve ainsi deux décisions contradictoires, ou, s'il connut cette contradiction, il ne la jugea pas assez grave pour la lever.

Résumons-nous. Jusqu'au milieu du second siècle, c'est-à-dire durant quatre-vingts ans, nous n'avons aucun renseignement certain. Les rares témoignages que nous possédons de la fin du second siècle sont favorables à l'origine apostolique de l'Apocalypse; mais à partir du troisième siècle, bien des doutes s'élevèrent à cet égard en Orient. L'Eglise d'Occident, qui les connut, ne les crut pas fondés, et, à mesure que les lumières disparurent de l'Eglise, l'Apocalypse fut regardée avec une conviction toujours plus grande comme l'œuvre du disciple bien-aimé. Un synode alla même jusqu'à excommunier ceux qui ne le croiraient pas. Tel est l'état des faits ; mais pour pouvoir se former une opinion, il est nécessaire de peser la valeur de ces déclarations qui se contredisent absolument.

Or, une circonstance domine tout ce débat. Nous avons constaté que la plupart des écrivains qui attribuent l'Apocalypse à Jean l'apôtre, croient au millenium et que ceux qui n'y croient pas se refusent à admettre que ce livre ait été écrit par un disciple de Jésus. Et cela se conçoit. Justin, Irénée, Tertullien y trouvant un appui pour leurs idées millénaires étaient heureux de pouvoir faire remonter à un apôtre des idées qui leur étaient d'autant plus chères qu'elles soulevaient une plus énergique opposition. C'est précisément le motif contraire qui détermine le jugement des Aloges, de Proclus et de Denys d'Alexandrie. Toutefois Clément et Origène font de l'Apocalypse une œuvre apostolique, sans croire au règne de mille ans, et les doutes d'Eusèbe montrent combien la question lui paraissait difficile à résoudre.

(1) L'Apocalypse manque encore dans le catalogue de Nicéphore.

Un autre point non moins remarquable, c'est que presque aucun des écrivains ecclésiastiques ne paraît posséder de données historiques sur le sujet qui nous occupe. Les écrivains du quatrième et du cinquième siècle s'en rapportent purement et simplement aux déclarations de leurs devanciers. Parmi ceux-ci, deux font appel à la tradition; mais il résulte des déclarations d'Origène que cette tradition provenait de l'Apocalypse même; Irénée, qui connut des disciples de l'apôtre Jean et qui, pour confirmer en un cas particulier leur exégèse, fait appel à leur autorité, Irénée se trompe sur la date de la composition de l'Apocalypse, montrant ainsi quel cas nous devons faire de ses déclarations. Du reste, au milieu de ce conflit d'opinions contradictoires, personne ne semble pouvoir appuyer son dire de preuves certaines. Tertullien, voyant que l'Apocalypse est écrite par Jean, ne doute pas que ce ne soit l'apôtre, le seul disciple qui, à sa connaissance, ait porté ce nom durant l'âge apostolique, et Denys d'Alexandrie, qui en connaît un autre, soupçonne qu'il pourrait bien être l'auteur de la «Révélation.»

Ainsi, de quelque côté que nous nous tournions, nous ne trouvons qu'incertitude. Il se peut que l'Eglise latine, suivie dans cette voie par l'Eglise catholique, ait raison. Il se peut tout aussi bien que l'Eglise de Syrie et le synode de Laodicée aient sainement jugé en excluant de leur canon l'Apocalypse. Mais, en présence d'opinions aussi inconciliables, défendues chacune par des autorités respectables, nous ne saurions nous prononcer au hasard, et, la tradition ecclésiastique ne nous fournissant pas de lumières suffisantes, nous devrons demander à l'Apocalypse elle-même le nom et la qualité de son auteur.

IV.

Toute l'antiquité chrétienne attribue au disciple bien-aimé de Jésus la composition d'un évangile et d'une épître. Quelque opinion que l'on professe à ce sujet, on ne saurait douter que ces deux derniers ouvrages aient le même auteur. Nous avons donc un point de comparaison. Si l'Apocalypse présente les mêmes idées et le même caractère que l'évangile et l'épître, elle est incontestablement l'œuvre de Jean l'apôtre; c'est l'opinion traditionnelle qui ne fait que suivre en ce point, comme en tout ce qui concerne le canon de Nouveau Testament, l'Eglise catholique.

Dans le cas contraire, il nous faut choisir : ou l'Apocalypse seule a été écrite par l'apôtre (*école de Tubingue*), ou l'évangile et l'épître sont seuls authentiques (*Bleek, de Wette, Lücke*).

1. On ne saurait lire la « Révélation » de Jean, sans être frappé des fautes de grammaire qui y abondent. On peut dire, sans exagération, qu'aucun livre du Nouveau Testament n'est écrit d'une façon aussi incorrecte. Tout autre est le style de l'Evangile. Sans doute dans ces tautologies, dans cette pensée qui se développe sous forme de répétitions et d'antithèses, on reconnaît l'empreinte du génie hébraïque; mais, sauf quelqus idiotismes, la langue que parle l'évangéliste est en général pure et correcte. Il emploie un grand nombre de particules (πάντοτε, πώποτε, οὐδέπω, καθώς, etc.), il commence souvent ses phrases sans conjonction au présent et à l'aoriste (Ev. I, 40, 42, 46; XII, 22; IV, 30; VII, 32; IX, 35, etc.); il redouble les négations (IX, 33 ; XII 19); il connaît la règle d'après laquelle le verbe qui suit un pluriel neutre, doit être au singulier; en un mot, il sait et écrit bien le grec. L'Apocalypse, au contraire, est très-pauvre en particules, les phrases y sont courtes et le plus souvent reliées entre elles par la conjonction καὶ; l'auteur viole à chaque instant les règles de la grammaire : ainsi, dans son livre, l'adjectif ne s'accorde pas toujours en genre et en nombre avec le substantif (Ap. IV, 1 : φωνὴ — λέγων (1), ni l'apposition avec le nom qui précède (I, 5, ἀπὸ 'Ιησοῦ ὁ μαρτυς ὁ πιστός) (2); les anacoluthes y sont fréquentes (II, 26 ; ὁ νικῶν δώσω ἀυτῳ) (3); le régime n'est pas toujours au cas régi par le verbe (II, 14, ε'δίδασκεν τώ Βαλὰκ ϐαλεῖν σκάνδαλον); le participe-présent est employé pour l'aoriste (4); on y trouve des formes qu'il est impossible de construire régulièrement, etc., etc. (5) Il est vrai que plusieurs de ces formes irrégulières se rencontrent ailleurs dans le Nouveau Testament, et même chez les écrivains classiques; mais, chez ceux-ci, elles ne se présentent qu'exceptionnellement; dans l'Apocalypse elles constituent un véritable *usus loquendi*. Si le style de l'his-

(1) XI, 15: ἐγένοντο φώναι μεγάλαι — λέγοντες ; IV, 3: καὶ ἶρις — ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ.

(2) VII, 9 : καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ὁ ὄχλος πολὺς — ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου — περι βεϐλημένους, etc.; cp. XX, 2 ; IX, 14, etc.

(3) III, 12, 21.

(4) IV, 1.

(5) I, 4 : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

toire employé dans l'évangile n'est pas celui qui convient à la prophétie et si l'état d'extase où se trouvait l'auteur de l'Apocalypse explique certaines incorrections, il n'en est pas moins certain que cette explication ne peut servir que dans un nombre de cas fort restreint. Aussi a-t-on pensé que l'Apocalypse étant antérieure à l'évangile, l'apôtre aurait pu, dans l'espace de temps qui sépare la composition de ces deux écrits, acquérir une connaissance plus approfondie de la langue grecque. Toutefois, comme à l'époque où l'Apocalypse fut composée (69 ap. J.-C), l'apôtre était âgé d'environ soixante ans, il est bien improbable qu'il se soit si tard mis à étudier le grec (1).

2. Du reste, la langue que nous trouvons dans les deux livres est fort différente. L'auteur du quatrième évangile a ses expressions favorites qui reviennent sans cesse sous sa plume (2). Or, ces expressions manquent dans l'Apocalypse ou y ont un tout autre sens. Bien plus, afin d'exprimer la même idée, l'évangile et l'Apocalypse ne se servent pas des mêmes termes. Pour n'en citer qu'un exemple, ici il est question du *prince de ce monde*, du *méchant*, là de *satan*, du *diable*, du *grand dragon*. Rien de plus naturel, dira-t-on, car l'Apocalypse ayant été écrite la première, l'apôtre n'a formé sa langue théologique qu'à une époque postérieure. Mais cette explication ne tient pas devant les faits. Le prophète de Patmos a, lui aussi, sa langue spéciale (3) et on devrait en retrouver au moins quelque trace dans l'épitre et l'évangile. Il n'en est pas ainsi. Les ressemblances que l'on signale à ce sujet ne sont qu'extérieures. Ainsi, l'évangile, l'épître et l'Apocalypse sont les seuls livres du Nouveau Testament où Jésus-Christ soit appelé λογός. Toutefois, les expressions qu'emploient l'évangéliste et le prophète ne sont pas identiques (Apoc. XIX, 13, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; Ep. I, 1, ὁ λόγος τῆς ζωῆς; Ev. I, 1, ὁ λόγος); chez l'un ce terme implique la préexistence, chez l'autre il désigne le Christ glorifié. Tous deux représentent le Sauveur sous l'emblème

(1) Cette hypothèse paraîtra encore plus insoutenable si l'on songe que l'épître de Jean a été écrite très-peu de temps après la prise de Jérusalem, et par suite après l'Apocalypse. Cp. 1 Jean II, 18 et Apoc. I, 3.

(2) Μενεῖν ἐν θανάτῳ, ἐν εἶναι, εἶναι ἕν τινι, ἀληθῶς, παῤῥησία, φῶς, σκοτία, παράκλητος, ὁ ἀντίχριστος, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ, ποιεῖν τὴν ἀληθείαν, etc.

(3) Ὁ θέος ὁ παντοκράτωρ, λόγος τῆς ὑπομονῆς, ἔχειν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, et pour désigner Jésus-Christ, πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ἡ ἄρχη τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, etc.

d'un agneau; mais ici encore les termes sont différents (ἄμνος, ἄρνιον), etc.

3. On insiste pourtant et l'on signale certaines idées communes à l'un et l'autre ouvrage. Mais ici encore on chercherait en vain une complète analogie. Cela est évident pour les passages Apoc. III, 20 et Ev. XIV, 23, où Jésus-Christ se sert d'une double image pour exprimer la même idée (1), et si, Apoc. II, 17; Ev. VI, 32, 35, le Sauveur promet aux siens de leur donner la manne céleste, dans le premier passage il s'agit d'une manne cachée, dans le second, de sa propre personne.

Si nous tenons compte de la différence qui existe entre le style de l'histoire et celui de la prophétie, nous ne pouvons cependant penser qu'elle suffise à tout expliquer; car l'évangile et l'Apocalypse portent l'empreinte de deux génies très-distincts et très-faciles à caractériser. L'intuition est la méthode de l'évangéliste; il s'attache aux idées, il les tourne et retourne sous toutes leurs faces, il attribue bien moins d'importance aux faits qu'à leur signification; de la vie de Jésus se dégagent pour lui certaines notions claires et profondes, dont il cherche à mesurer toute la portée. Le prophète de Patmos a besoin de symboles, sous sa plume les idées s'incarnent et prennent corps, il puise largement dans les trésors de la prophétie hébraïque, lui empruntant ses images, les développant, y ajoutant, sans qu'il soit possible cependant de représenter par le pinceau les scènes qu'il décrit et où souvent chaque détail veut être considéré pour lui-même, sans avoir aucun rapport avec l'ensemble du tableau. Un poëte qui se fait historien ne racontera pas sans doute comme il chante, mais tout critique un peu sagace pourra saisir un lien entre ces deux manières d'écrire. On l'essayerait vainement ici. Le prophète aurait peut-être pu apprendre à écrire plus correctement la langue grecque, mais alors la forme seule aurait changé dans son œuvre, son génie serait resté le même.

Du reste il est au moins un point sur lequel la comparaison peut s'établir. L'épître de Jean est adressée aux chrétiens de l'Asie Mineure. Or, nous trouvons au commencement de l'Apocalypse sept petites épîtres adressées aux chrétiens d'Ephèse, de Thyatire, de Laodicée, etc., c'est-à-dire aux chrétiens auxquels

(1) *Si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre, je viendrai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi.— Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons chez lui et nous habiterons chez lui.*

était destinée l'épître de Jean. L'état de ces Eglises est à peu près le même; car les sept épîtres de l'Apocalypse, comme l'épître catholique, les mettent en garde contre l'idolâtrie et les hérésies; mais que le contenu en est différent! Qui oserait comparer le ton austère et sévère de l'Apocalypse aux paternelles exhortations de l'épître? Où retrouver dans la première les pensées si belles sur la charité, la foi, la communion des fidèles, qu'on lit à chaque page dans la seconde? Ainsi, placés en présence du même état de choses, le prophète et l'évangéliste n'ont pas exprimé et par conséquent pas éprouvé les mêmes sentiments. Il existe sans doute entre eux des points de contact que nous serons tenu d'expliquer, mais dès à présent nous ne saurions plus les confondre.

VI.

L'examen de leurs idées théologiques ne fera que confirmer cette conclusion.

1. S'il est une idée chère à l'auteur du quatrième évangile, c'est que l'homme ne peut par lui-même arriver à la connaissance de Dieu. « *Personne n'a jamais vu Dieu*, » lisons-nous au commencement de l'évangile (I, 18; VI, 46). Le Fils seul peut nous révéler le Père (Ev. I, 18; XIV, 9, 11), en nous montrant qu'il est *amour* (1 Jean IV, 8, 1).

Or, dans sa première vision, le prophète contemple le trône de Dieu et il le décrit ainsi (Ap. IV, 2 et suiv.): « Aussitôt je fus ravi en esprit et je vis un trône dressé dans le ciel, et sur le trône il y avait quelqu'un assis, et *celui qui était assis avait l'aspect du jaspe et de la cornaline*, et un arc-en-ciel qui avait l'aspect de l'émeraude entourait le trône. Du trône sortaient des éclairs, des vents et des tonnerres, et devant le trône brûlaient sept flambeaux ardents, qui sont les sept esprits de Dieu. » Personne ne s'imaginera de croire, en lisant cette belle description, que, d'après notre auteur, Dieu a réellement un visage semblable au jaspe et à la cornaline. Mais l'auteur cherche à figurer, par des symboles, les attributs de Dieu, et ces attributs sont précisément ceux que lui prête l'Ancien Testament. « Saint, saint, saint, est *le Dieu Tout-Puissant, qui a été, qui est et qui sera* » (Ap. IV, 8. Cp. Es. VI, 3). Voilà le cri qui retentit dans le ciel. Le Dieu de l'Apocalypse est le Dieu saint et terrible qui protége ses élus, qui

plonge ses ennemis dans l'étang de feu et de soufre et dont le seul aspect remplit d'épouvante et d'effroi. Ce n'est point le Dieu d'amour que nous fait connaître le quatrième évangile.

La christologie de nos deux livres présente des points de ressemblance remarquables. Sous des formes diverses, ils exaltent l'un et l'autre la sainteté, la fidélité, la puissance et la souveraineté de Jésus, et tous deux, ils font de ces priviléges un don du Père au Fils. Le prophète n'a pas assez d'expressions pour rendre sa pensée, Jésus est le premier-né d'entre les morts, le chef des rois de la terre, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, etc.; un trait en dit plus que tout le reste : après la dernière lutte, le Messie doit s'asseoir sur le même trône que Dieu. L'idée de la préexistence n'est certainement pas étrangère à l'Apocalypse (ὁ πρώτος); mais il nous paraît douteux que ce soit une préexistence *éternelle* (1). Un autre fait non moins intéressant, c'est que l'incarnation du Verbe, doctrine capitale dans l'évangile, est absolument étrangère à l'Apocalypse. Enfin quel abîme entre *le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis*, qui se fait obéir d'elles par la seule puissance de sa parole et le Messie terrible qui *doit gouverner les nations avec un sceptre de fer*, et *qui foule la cuve du vin de la colère de l'indignation de Dieu !* (Cp. Ev. X, 11, 4, et Apoc. XIX, 15.)

2. Mais il est un autre point sur lequel nos deux écrivains se séparent d'une façon encore plus éclatante : sortis l'un et l'autre du judaïsme, ils prennent vis-à-vis de cette religion une position absolument différente.

Le quatrième évangile proclame que le salut vient des Juifs et il se propose de montrer que Jésus est le Messie (IV, 22; XX, 31). Jésus y fait appel à la loi, qu'il considère comme ne pouvant être abolie (V, 45, 46; X, 34, 35, etc.). La connaissance profonde que l'auteur a des mœurs juives, ne laisse aucun doute sur sa nationalité : c'est un Juif, mais ce Juif a complétement rompu avec le judaïsme. D'après lui, Israël

(1) Il est remarquable que l'Apocalypse confère au Messie tous les attributs divins, sauf la toute-puissance et l'éternité. De plus, ce n'est qu'à la fin des temps que le Messie s'assied sur le trône de Dieu et il s'appelle la *première des créatures* ou le commencement de la *création* de Dieu (Apoc. III, 14). Il prendrait donc rang parmi les créatures et à leur tête. Cependant, cette interprétation, qui nous paraît la véritable, a été contestée, et on a voulu traduire le *principe* (l'organe) de la création. Cp. Reuss, *Histoire de la théologie*, t. I, p. 462; De Wette, *Kürze Erklarung*, p. 56; Beyschlag, *Christologie des N. T.*, p. 131 ss.

a rejeté le Messie (XV, 22 ss.), et les « *Juifs* » sont devenus, à ses yeux, le type de l'incrédulité. Aussi, parle-t-il de *leur* loi, de *leur* Pâque, comme de choses qui lui sont absolument étrangères (II, 6, 13; III, 1; VI, 4; VII, 2; XI, 55; VI, 41, 42; VIII, 17; VII, 11-13). Il nous donne, dès les premières lignes de son évangile, son opinion sur la question si controversée des rapports entre les deux alliances : « Il (le Verbe) est venu chez les *siens* et les siens ne l'ont pas reçu, mais à ceux qui l'ont reçu il a donné la faculté de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom, *qui ne sont point nés du sang*, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu... Car *la loi* a été donnée par *Moïse*, mais *la grâce et la vérité* sont venues par *Jésus-Christ* » (Ev. I, 11, 12, 13, 17).

Telle n'est point la manière de voir de l'auteur de l'Apocalypse. Nous avons déjà constaté que sa conception de Dieu est tout à fait analogue à celle de l'Ancien Testament, et il serait trop long d'énumérer ici les nombreux emprunts qu'il a faits aux prophètes (1). Mais voici qui est plus important. Les « Juifs » ne sont dans son ouvrage autre chose que les vrais fidèles, les chrétiens prennent ce nom comme un titre d'honneur, qu'il n'est pas permis d'usurper et l'hérésie s'appelle la synagogue de Satan (Ap. II, 9; III, 9). On irait évidemment trop loin en faisant de notre prophète un judéo-chrétien exclusif : l'Evangile, dit-il, sera annoncé à toutes les nations (XIV, 3-6 ; XV, 4), mais pour être sauvées, elles devront entrer en communion avec le peuple de Dieu (cp. VII, 4 ss. et XIV, 3; XXII, 2); les adversaires de l'Eglise sont les puissances du monde et les rois païens (XVIII, 9). Le Christ est représenté comme le fils de la théocratie juive (2). Jérusalem est la ville sainte (XI, 2), et si la mort du Seigneur l'a souillée au point d'en faire une Sodome et une Babylone (XI, 8), elle ne saurait entièrement périr. En effet, une partie du temple doit subsister et le prophète reçoit l'ordre de la mesurer (XI, 3, cp. Ezéch. XL, 3). Le ciel s'appelle la montagne de Sion, les bienheureux habiteront la nouvelle Jérusalem des-

(1) Cp. Apoc. I, 6 et Ex. XIX, 6; Apoc. I, 7 et Zach. XII, 10 ss.; Daniel VII, 13; Apoc, IV, 7, 8 et Ezéch. I, 10; Esaïe VI, 3, etc.

(2) Apoc. XII 1 et 4. Les douze étoiles sont les douze tribus. Il ne s'agit ici ni de l'Eglise chrétienne qui en aucun sens n'engendre le Messie ni de la vierge Marie, car que signifierait alors cette couronne d'étoiles? Toutefois, pour comprendre ce passage, il ne faut pas oublier que, dans l'Apocalypse, la théocratie juive est le type de l'Eglise.

cendue du ciel (Apoc. XIV, 1 ; XXI) et, dans celle-ci, il y aura un temple dont la splendeur dépassera celle du temple de Salomon. L'évangile, au contraire, nous apprend qu'on ne doit plus adorer ni à Garizim, ni à Jérusalem le Dieu qui est esprit (Ev. IV, 21, ss.). Aussi le temple n'a-t-il qu'une médiocre importance (III, 19). Ainsi, tandis que le prophète de Patmos demeure attaché au peuple élu, à son sanctuaire, à la ville sainte, l'évangéliste, brisant les cadres étroits du judaïsme, s'élève à la notion la plus spiritualiste qu'on ait jamais donnée de la religion (1).

3. L'Apocalypse, comme son titre l'indique, a pour objet de faire connaître les événements qui précéderont le prochain retour et amèneront le triomphe du Messie (Apoc. I, 1-3). L'idée fondamentale du livre, c'est que l'Eglise ne sera pas toujours persécutée, mais qu'après bien des souffrances, elle triomphera avec son fondateur. Les ennemis de l'Evangile seront jetés dans l'étang de feu et de soufre, et le Christ, assis sur le trône de Dieu, gouvernera toutes les nations. Mais il ne s'agit ici que d'un triomphe extérieur, que de peines matérielles. Rome sera détruite, les ennemis de l'Agneau seront condamnés parce que leur nom ne sera pas inscrit sur le livre de vie, et le bonheur des rachetés consistera à habiter la nouvelle Jérusalem (Apoc. VI, 9 ss.; XVIII, 1 ss.; XIX, 15 ss.; XX, 11 ss.; XXI, 7, etc. En résumé, l'eschatologie de l'Apocalypse est tout à fait judaïsante.

On trouve, dans l'épître, qui a sans doute été écrite peu de temps après la ruine de Jérusalem, la foi à l'attente de la fin du monde (1 Jean II, 18); mais on n'y retrouve aucune des idées millénaires de l'Apocalypse. D'après l'évangéliste, la vérité triomphera par sa seule force : c'est sur les cœurs que Jésus-Christ veut régner; il habite dans l'âme du croyant comme le Père habite en lui, et s'il doit juger les hommes d'après leurs actions, dès cette vie, tout homme se juge par la manière dont il se comporte vis-à-vis du Fils de Dieu : celui qui ne croit pas à sa parole est dès à présent condamné, mais celui qui croit en lui vivra même après être mort (Ev. de Jean XIV, 1-3, 23;

(1) L'école de Tubingue, qui fait de l'Apocalypse un écrit de tendance dirigé contre Paul, veut que l'auteur, en inscrivant le nom des douze sur les fondements de la nouvelle Jérusalem, ait omis à dessein le nom du treizième apôtre. Mais 1° cette idée n'est pas étrangère à Paul lui-même (Ephés. II, 20); 2° « *les douze*, » c'était la qualification habituelle employée pour désigner les apôtres; 3° le nombre douze est symbolique et revient fréquemment dans l'Apocalypse.

XVI, 15 ss., 7 ss.; XVII, 24; III, 18-21; V, 21-29; XII, 31, 32, 46, 47) (1).

Cette différence capitale dans la manière de concevoir le triomphe du Christ devait nécessairement en entraîner d'autres. L'antéchrist est, dans l'Apocalypse, un roi de la terre qui persécute l'Eglise (2). L'épître catholique semble en donner une autre idée. Elle enseigne que l'antéchrist ou plutôt que les antéchrists doivent sortir du sein de l'Eglise chrétienne, et on les reconnaîtra à ce signe qu'ils nient que Jésus soit le Christ (1 Jean II, 18-23, cp. IV, 1 ss.). Nos deux auteurs croient à l'existence des anges (Ev. I, 52; XX, 12. Apoc. VIII, 6 ss.; IX, 14, etc.), mais le prophète seul fait intervenir certains esprits, anges ou démons, absolument inconnus à l'évangéliste (Apoc. V, 6; XVI, 13; XII, etc.). Tous deux admettent une double résurrection; mais, d'après l'Apocalypse, les saints seuls ont part à la première, tous prennent part à la seconde, qui précède la condamnation des méchants (Apoc. XX, 4-15); d'après l'évangile (V, 21 ss.) la vie éternelle commence dès cette terre, du moment où le fidèle croit en Jésus-Christ (XI, 24 ss.); d'un côté les chrétiens n'ont que des souffrances sur la terre (Apoc. XIII, 1 ss.; cp. IX, 9 ss.), de l'autre, même au sein de l'épreuve (Ev. XVI, 33), ils seront heureux parce qu'ils ont trouvé Christ (1 Jean V, 1-5); en un mot, le prophète ne triomphe qu'en espérance; l'auteur de l'épître est sûr de la victoire qui est, à ses yeux, un fait accompli (1 Jean II, 13, 14). Ils mettent l'un et l'autre en lumière l'opposition que le monde fait à l'Evangile, mais le prophète est animé à l'égard du monde de sentiments de vengeance et de colère (Apoc. VI, 10, 16; VIII, 6 ss.; XIV, 20; XIX, 17 ss.), l'évangéliste, de sentiments d'amour (Ev. III, 16 ss.; XII, 47).

Le dernier commentateur de l'Apocalypse a essayé de montrer que l'Apocalypse offre les mêmes idées, la même marche, les mêmes divisions que les discours eschatologiques de Jésus dans les synoptiques, et il en a tiré cette conclusion que l'Apoca-

(1) On nous objectera peut-être le passage Jean XXI, 22. Nous répondrons que le chapitre XXI n'est pas de Jean mais de ses amis (cp. v. 24), et si l'auteur parle du retour de Jésus-Christ, c'est précisément pour démentir une fausse idée fort répandue à ce sujet (cp. v. 23).

(2) Remarquons que si l'idée de l'*antéchrist* se retrouve dans l'Apocalypse, le nom y manque. De plus, l'auteur de l'épître croit qu'il y a plusieurs antéchrists : « Comme vous avez entendu que l'*antéchrist* doit venir, il y a maintenant *beaucoup d'antéchrists,* etc. »

lypse a pour auteur un homme apostolique, Jean, fils de Zébédée (1). Ce rapprochement nous paraît fondé (2), mais nous en tirerons une conclusion absolument opposée : c'est que l'eschatologie de l'Apocalypse a sa base dans la tradition synoptique qui, sur ce point, diffère sensiblement du quatrième évangile, et dès lors comment attribuer l'Apocalypse à l'auteur du quatrième évangile?

Ainsi, l'Apocalypse d'une part, l'évangile et l'épître de l'autre, diffèrent sous le rapport de la langue, du style et des idées. L'une est pleine des doctrines de la synagogue; avec les autres, nous atteignons les cimes les plus élevées du spiritualisme chrétien. Du reste, un fait parle plus haut que toute démonstration : les théologiens, qui ont exposé le système de Jean, ceux même qui croient à l'origine apostolique de l'Apocalypse, ont dû assigner à cet ouvrage une place à part dans leur exposition (3). Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est impossible d'en faire entrer les données dans le cadre des idées de l'évangéliste? Dira-t-on que la ruine de Jérusalem a eu pour effet de modifier les idées de l'apôtre en les spiritualisant? Mais alors comment aucun des termes caractéristiques de l'Apocalypse ne se retrouve-t-il dans l'évangéliste? Comment, écrivant aux mêmes Eglises, l'apôtre leur aurait-il tenu un langage différent? On veut qu'il ait renoncé à ses idées sur la parousie, au moment où il écrivit son sublime évangile; mais serait-il possible que Jean eût conservé dans sa mémoire, sans les comprendre, tant de paroles de Jésus, claires, décisives et qui étaient en opposition formelle avec les tendances judaïsantes de la « Révélation »? Ou bien soutiendra-t-on sérieusement que les déclarations de Jésus dans l'évangile ont été inventées par l'auteur, de sorte qu'un témoin de Jésus-Christ aurait écrit sur son maître une histoire de fantaisie? Cela est inadmissible.

Ainsi, de quelque côté que nous nous tournions, l'hypothèse de l'identité de l'auteur de l'évangile et de l'Apocalypse nous conduit à des conclusions également insoutenables; nous devons donc l'abandonner et chercher lequel de ces deux ouvrages doit son origine à l'apôtre bien-aimé de Jésus.

(1) Kienlen, *Op. cit.*, p. 1-8; 106 ss.

(2) Ap. III, 3 et 5 Matt, XXIV, 42; X, 32; Ap. VI, 16 et Luc XXIII, 30; Ap. XVI, 15 et Luc XII, 32.

(3) Voyez, par exemple, Reuss, *Histoire de la Théologie*, tome I, p. 429-452; Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*; F. Bonifas, *Unité de l'enseignement apostolique.*

VII.

1. Les peintures sombres et terribles qui abondent dans l'Apocalypse conviennent merveilleusement à celui que Jésus avait surnommé le *Fils du tonnerre*. Mais l'antiquité chrétienne nous représente ce même apôtre comme *penché sur le sein de Jésus* et, quoi qu'on pense de l'authenticité de l'évangile, il faut reconnaître qu'une telle caractéristique ne saurait convenir à l'auteur de l'Apocalypse. On ne doit pas oublier du reste que la tradition, si douteuse en ce qui concerne ce dernier ouvrage, se plaît à attribuer au fils de Zébédée la composition du quatrième évangile. Ce témoignage imposant est trop clair pour pouvoir être rejeté.

2. Mais consultons nos deux ouvrages pour savoir quelles idées ils nous donnent de leurs auteurs.

Denys, dans la pénétrante critique qu'il a faite de l'Apocalypse, avait déjà remarqué que l'évangéliste ne se nomme nulle part, tandis que Jean, l'auteur de la « Révélation » croit nécessaire de se nommer (Apoc. I, 1, 4, 9; XXII, 8). Sans attacher à ce fait une importance exagérée, il en résulte que l'évangéliste était assez connu de ses lecteurs pour qu'il fût superflu de leur dire son nom; il n'en est point ainsi de l'auteur de l'Apocalypse (1).

Toutefois, si l'auteur de l'évangile et de l'épître garde l'anonyme, il n'est point difficile de découvrir quel il est. Il a appartenu à l'entourage de Jésus, car il fournit sur sa vie les détails les plus précis, et, pour n'en donner qu'un exemple, rapporte l'impression qu'ont faite sur les disciples la vie et les miracles du Sauveur (Ev. I, 14; II, 22, 11; XX, 8). C'est un témoin oculaire des faits qu'il raconte (Ev. I, 14; XIX, 35; XX, 24; cp. 1 Jean, I, 1-3). Il assiste au dernier souper auquel les douze seuls prennent part : c'est un apôtre. Il s'appelle lui-même le disciple bien-aimé (Ev. XIII, 23). Il faisait donc partie de ce petit cercle d'amis dont Jésus aimait à s'entourer dans les circonstances solennelles, et cette supposition nous paraîtra tout à fait justifiée si nous considérons que l'apôtre bien-aimé suit Jésus

(1) Cette différence est surtout sensible entre l'épître catholique qui est anonyme et les sept épîtres adressées de la part de Jésus-Christ à ces mêmes Eglises d'Asie et où Jean se nomme (cp. Ap. I, 4 et 1 Jean I, 1).

chez le grand-prêtre et en Golgotha (XVIII, 15; XIX, 26), qu'il est le premier à entrer au sépulcre et à reconnaître Jésus (XX, 4; XXI, 7). Quel était donc cet apôtre? Le cercle intime de Jésus se composait de Jacques, de Jean, de Simon Pierre et d'André (Marc IX, 2; XIII, 3, etc.). Le disciple bien-aimé est, dans le quatrième évangile, distingué très-nettement de Pierre (XVIII, 15; XXI, 7; XX, 4) et d'André (I, 40-41). C'est donc un des fils de Zébédée. Or, Jacques fut un des premiers martyrs de l'évangile (Act. XII) et l'auteur du quatrième évangile vécut jusqu'à la fin du siècle apostolique (cp. Jean XXI, 21 ss.) (1). Ainsi cet auteur ne peut être que Jean, fils de Zébédée : sans se nommer, l'auteur se désigne assez clairement, pour qu'on ne puisse le méconnaître. La critique négative est obligée d'admettre que le faussaire, auteur du quatrième évangile, a voulu se faire passer pour Jean, supposition inadmissible : car les faussaires ont l'habitude d'usurper hardiment un nom qui n'est pas à eux (2).

Nous pourrions nous arrêter là et, en vertu du dilemme posé plus haut (§ VI), conclure que Jean l'apôtre, étant l'auteur de l'évangile, ne peut avoir écrit l'Apocalypse. Mais avant de formuler une conclusion, il nous faut interroger encore une fois l'Apocalypse.

3. Le prophète s'appelle (Ap. I, 1, 2) « Jean, serviteur de Jésus-Christ, qui a annoncé la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ, *ce qu'il a vu.* » Que signifient ces paroles? Le titre de serviteur de Jésus-Christ est trop général pour qu'il nous soit possible d'en tirer aucune induction sur la qualité de celui qui le porte (Cp. Col. IV, 12; Ph. I, 1). On pourrait tout au plus en conclure que Jean exerçait quelque fonction dans l'Eglise. Le sens des paroles suivantes est plus difficile à préciser (3). S'agit-il ici du témoignage que l'auteur a rendu précédemment à l'Evangile, ou simplement du témoignage qu'il lui rend en rapportant ce qu'il a vu? Notre prophète emploie pour caractériser sa prédication les mêmes expressions dont il se sert ici (Apoc. I, 2; cp. 9, τὸν λόγον τοῦ θέου καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ), et dès lors on serait tenté de donner à

(1) Ajoutez que l'auteur ne donne jamais au précurseur de Jésus son surnom; il uge donc superflu de distinguer Jean le Baptiste de Jean l'Apôtre, fait incompréhensible si celui-ci n'a pas composé l'évangile.

(2) Du reste, comment un faussaire aurait-il été assez adroit pour jeter, en passant, tant de traits qui trahissent le témoin oculaire?

(3) Il faut lire, d'après les meilleurs manuscrits ὅσα εἶδεν, non ὅσα τε εἶδεν.

ces deux phrases un sens absolument identique. Le prophète aurait donc précédemment prêché l'Evangile et raconté ce qu'il avait *vu;* il serait un témoin oculaire de Jésus-Christ. Toutefois le contexte nous semble repousser ce sens : en effet, l'auteur commence par dire que cette révélation a été donnée par Dieu à Jésus-Christ, qui la lui a montrée à lui-même (v. 1), et il termine sa préface (v. 3) en rendant ses lecteurs attentifs aux paroles de la prophétie. Le verset 2 qui sépare ces deux phrases ne peut avoir dès lors qu'un sens : Jean fait part aux fidèles de la révélation qu'il a eue et qui après avoir été communiquée à Jésus-Christ lui a été communiquée à lui-même. Du reste, le terme qu'il emploie ici est celui dont il se sert pour désigner ses visions (εἶδεν, εἶδον; Ap. I, 2, 12; IV ,1, etc.) (1) et il est tout naturel qu'il assimile ce nouveau témoignage à celui qu'il avait précédemment rendu à son Maître. Mais n'admît-on pas cette explication, il résulterait simplement de ce passage, que l'auteur de l'Apocalypse est un disciple immédiat de Jésus, un prédicateur de l'Evangile (2).

Pour résoudre la question qui nous occupe, on en a appelé au passage Apoc. XVIII, 20, où il est dit : « *Réjouis-toi, ciel, et vous aussi saints, apôtres, prophètes, car Dieu a puni Babylone à cause de vous ;* » Jean, dit-on, se distingue nettement des apôtres qu'il apostrophe. Mais le contexte est assez obscur et il se pourrait fort bien que ce fût ici l'ange qui parlât (Cp. vers. 1).

Dans la description de la Jérusalem céleste, nous lisons ce qui suit (Apoc. XXI, 14) : « *Et la muraille de la cité avait douze fondements, et les noms des douze apôtres étaient écrits dessus.* » L'idée qui se dégage de ce passage est assez claire par elle-même et elle n'est point étrangère à Jésus-Christ et à saint Paul : c'est que les apôtres sont les fondements de l'Eglise (Matth. XVI, 18, et Eph. II, 20). Toutefois, n'oublions pas qu'au chapitre XXI de l'Apocalypse il est question de l'Eglise glorifiée. Ainsi, dans le ciel, les apôtres seront et resteront les fondements de l'Eglise. Un apôtre a-t-il pu tenir ce langage ? Nous ne le pensons pas (3). Paul, quand il

(1) L'évangéliste emploie une autre tournure : καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρεκε, XIX, 35. De même 1 Jean I, 3 : ὁ ἑωράκαμεν.

(2) En ce sens-là, il ne peut s'agir ici d'un témoignage écrit ; encore moins est-il question dans ce verset du quatrième évangile qui, en tout cas, est postérieur à l'Apocalypse.

(3) Que Jésus ait fait aux douze les plus belles promesses, cela ne prouve rien ; il s'agit, non des promesses de Jésus-Christ, mais du langage que pouvait tenir un

dit aux Ephésiens qu'ils sont établis sur le fondement des apôtres et des prophètes, se hâte d'ajouter que Jésus-Christ est la pierre angulaire de l'édifice, et il s'appelle « le plus grand des pécheurs. » On comprend très-bien qu'un prophète ait exalté la gloire des douze; comprend-on qu'un apôtre se soit décerné à lui-même un pareil honneur?

Mais voici qui est décisif. Le jeune fils de Zébédée était, avons-nous dit, le disciple bien-aimé de Jésus. Au souper de la Cène, il était penché sur le sein du Sauveur, et, dans une des dernières apparitions du Maître, ce fut lui qui le reconnut. Dès lors, s'il est l'auteur de la « Révélation, » on conçoit quels durent être les sentiments de joie du disciple en entendant la voix aimée de son divin Ami. Or, quel effet produit la vision dans l'âme du prophète? « Et moi, en le voyant, je tombai à ses pieds et *je devins comme mort, et il me dit : Ne crains point*, etc. » Et le Sauveur doit lui expliquer qui il est (Apoc. I, 17, ss.). Cela n'eût point été nécessaire si le Sauveur s'était adressé à un apôtre. En effet, l'ange met l'auteur de l'Apocalypse au nombre des prophètes : « Je suis un serviteur comme toi et *tes frères les prophètes* et ceux qui gardent les paroles de ce livre (Apoc. XXII, 9; cp. 10, 18, 19 et I, 3). Or, d'après l'Apocalypse (XVIII, 20, cp. Eph. IV, 11) (1), les prophètes et les apôtres forment deux classes distinctes. L'auteur, en se rangeant dans la première, s'exclut par là même de la seconde; il se désigne comme un fidèle qui a été exilé à Patmos à cause du témoignage qu'il a rendu à l'Evangile. Il n'a aucune prétention au titre d'apôtre.

VIII.

Nous avons donc trouvé la solution que nous cherchions. L'Apocalypse et le quatrième évangile ne sauraient être du même auteur, car ils diffèrent essentiellement sous le rapport de la langue, du style et des idées. L'apôtre bien-aimé de Jésus a composé le quatrième évangile : il n'est donc pas l'auteur de l'Apocalypse.

apôtre, et M. Kienlen joue vraiment de malheur quand, à l'appui de sa thèse, il cite la demande que les fils de Zébédée adressèrent au Sauveur d'être assis à sa droite et à sa gauche dans son royaume. Que leur répondit Jésus-Christ? « *Vous ne savez ce que vous demandez* » (Marc X, 35 ss.). Jean pouvait-il avoir oublié cela?

(1) « Vous saints, apôtres, prophètes. » Les saints sont les fidèles parmi lesquels les prophètes et les apôtres ont des charges spéciales. Cp. Eph. II, 20; 1 Cor. XII, 29.

Toutefois cette solution négative ne répond ni aux légitimes exigences de notre curiosité ni à celles de la science. Nous désirerions savoir quel était ce Jean, auteur de la Révélation, et il est indispensable d'expliquer les ressemblances secondaires mais incontestables que nous avons signalées entre l'évangile et l'Apocalypse.

La tradition nous fournit à ce sujet de précieuses lumières.

Denys, qui ne croit pas à l'origine apostolique de la Révélation, nous apprend qu'à Ephèse il y avait deux tombeaux de Jean (1); l'un serait celui de l'apôtre, l'autre du prophète.

Mais nous avons de l'existence de ce deuxième Jean un témoin beaucoup plus important. Dans un passage de Papias, cité par Eusèbe (2), nous lisons ce qui suit : « Si quelqu'un de ceux qui avaient suivi les presbytres venait, je m'informais des discours des presbytres, ce que disait André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou *Jean*, ou Matthieu, ou un autre des disciples du Seigneur, ce que disent Aristion et *le presbytre Jean*, disciple du Seigneur. »

Ici la distinction entre les deux Jean est manifeste. Tous deux sont presbytres et ministres du Seigneur; mais l'un est rangé parmi les apôtres, l'autre est nommé à côté d'un simple disciple. Il semble, du reste, résulter de la phrase de Papias qu'il n'a point été contemporain de l'apôtre (εἶπεν), mais qu'il a vécu en même temps que le presbytre (λέγουσιν). En tous cas, il n'a point eu de rapports directs avec le disciple bien-aimé, puisqu'il est réduit à s'informer de ses discours auprès de ceux qui l'ont suivi (3); notre texte nous laisse dans le doute sur la question de savoir s'il a connu personnellement le presbytre. Mais il

(1) Ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων· ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γένεσθαι μνημάματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.

(2) Εἰδέπου καὶ παρηκολουθηκώς τις τοὶς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους · τί Ἀνδρέας, ἢ Πέτρος · ἢ τί Φίλιππος · ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰακωβος, ἢ τί Ἰωάννες, ἢ τί Μαθταῖος · ἢ τίς ἕτερος τῶν κυρίου μαθήτων ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθήται λέγουσιν.

(3) Pour l'opinion contraire, voyez *Revue théologique*, n° 3, p. 167 ss. M. Wabnitz nous paraît avoir prouvé que Papias a *pu connaître* l'apôtre, mais non qu'il l'*ait réellement connu*, à supposer que les textes opposés par M. Wabnitz à Eusèbe soient probants. Mais, 1° dans le passage du *Chronicon* d'Eusèbe, celui-ci rapporte l'opinion d'Irénée; 2° le jugement d'Eusèbe est indirectement confirmé par Papias, qui dit qu'il a consulté les disciples de Jean, mais non pas Jean. C'est ce dont M. Wabnitz n'a pas tenu compte.

a eu sur lui des renseignements précis, puisqu'il cite une déclaration de celui-ci.

L'existence du presbytre Jean est confirmée par Eusèbe qui, après avoir transcrit le passage de Papias, ajoute : *Ceci nous montre qu'il y a eu en Asie deux personnages qui ont porté le même nom ; car il y a à Ephèse deux tombeaux et chacun d'eux est, dit-on, celui de Jean, ce à quoi il nous faut prendre garde. Le second, ou si l'on veut le premier, aurait vu l'Apocalypse qui porte le nom de Jean.* Ce fait est confirmé par les *Constitutions apostoliques*, lesquelles font du presbytre un évêque d'Ephèse, successeur de Timothée, et qui aurait été établi par Jean l'apôtre. Enfin, Jérôme constate l'existence des deux tombeaux, en disant que, dans la pensée de plusieurs, c'étaient deux monuments élevés à l'évangéliste, mais il n'apporte aucune preuve à l'appui de cette assertion (1).

Ainsi, il y eut, en Asie, un disciple du Seigneur qui s'appelait Jean. Peut-il être l'auteur de l'Apocalyse? Ce Jean était Juif d'origine. Cette première circonstance nous expliquerait la connaissance profonde de l'Ancien Testament que possède le prophète et les allusions à certaines paroles du Seigneur que nous avons précédemment relevées.

De plus, ce presbytre avait habité l'Asie Mineure, peut-être Ephèse. Or le prophète de Patmos connaît non-seulement l'Eglise de cette ville (Apoc. II), mais plusieurs autres Eglises environnantes.

Ayant donc vécu en Asie, il a dû connaître les disciples immédiats de saint Paul et lire les écrits de celui-ci ; de là les parallèles assez nombreux que présentent les épîtres de Paul et l'Apocalypse (2).

Nous comprenons maintenant les ressemblances déjà signalées, mais non encore expliquées, entre le quatrième évangile et l'Apocalypse. Les deux Jean ont été compatriotes et disciples du même Maître, ils ont exercé leur ministère dans la même contrée. Ce dernier fait a certainement exercé sur la pensée des deux écrivains une influence considérable. La christologie de l'Apocalypse est fort développée ; mais devons-nous nous en étonner? Ne savons-

(1) Nous savons que cette tradition a été attaquée, mais les raisonnements qu'on fait à ce sujet nous paraissent trop ingénieux pour être vrais. Pour la réfutation de ces attaques, voyez *Revue théologique*, p. 164 ss.

(2) Comparez Ap. I, 5 et Col. I, 18 ; Ap. II, 10, 16 et 2 Thess. IV, 8 ; II, 8 ; Ap. III, 3, et 1 Thess. V, 2 ; Ap. III, 5 et Phil. IV, 3 ; Ap. III, 14 et Col. I, 15 ; Ap. XIII, 13 et 2 Thess. II, 9, etc.

nous pas que les questions christologiques étaient dès cette époque l'objet de nombreuses discussions en Asie. En effet, les épîtres où saint Paul expose avec le plus de détails sa christologie sont adressées aux Eglises d'Asie (Ephésiens, Colossiens) et c'est à Ephèse qu'a été écrit le prologue du quatrième évangile. On comprend dès lors que l'évangéliste et le prophète ont pu emprunter aux discussions qui s'étaient déjà produites le terme de λόγος, mais en lui donnant un sens nouveau. De plus, ils ont pu avoir en main les mêmes ouvrages d'édification, et c'est peut-être à l'un d'entre eux qu'ils ont emprunté leur traduction d'Ezéchiel (XII, 10) qui diffère également du texte hébreu et des Septante XX (1).

Ajoutons qu'il est assez vraisemblable que le presbytre a dû connaître l'apôtre. Nous ne nous prévaudrons pas de l'autorité des *Constitutions apostoliques*, il nous suffira de remarquer que le presbytre connaissait l'Eglise d'Ephèse, ville où habitait l'apôtre (2). Dès lors, il aurait pu mettre à profit ses enseignements, et c'est ainsi que s'expliquerait la communauté de vues et parfois de langage des deux écrivains.

Nous concluons donc que Jean le presbytre est l'auteur de l'Apocalypse et que celle-ci fut écrite dans l'Asie Mineure l'an 68 ou 69 après J.-C.

IX.

S'il y a eu deux disciples de Jésus portant le nom de Jean, qui, tous deux, aient habité Ephèse, il n'est point surprenant que le souvenir du presbytre ait disparu devant la gloire du disciple bien-aimé. On conçoit aussi que les écrivains ecclésiastiques aient attribué à celui-ci l'œuvre du premier et qu'Irénée, pour expliquer un passage de l'Apocalypse, en ait appelé au témoignage des contemporains de Jean. Pour qui connaît les habitudes littéraires des Pères de l'Eglise, cette confusion n'a rien d'étonnant : elle était presque inévitable.

(1) Cp. Ap. I, 17; Jean XIX, 3. L'hébreu porte : Ils jettent leurs regards sur *moi* qu'ils ont percé. Les Septante traduisent : ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ'ὧν κατωρχήσαντο. On remarquera, du reste, que le texte de l'évangile (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) diffère de celui de l'Apocalypse (ὄψεται αὐτον) · ici, ὄψεται est construit avec εἰς, là avec l'accusation. Il se peut qu'en ce passage l'apôtre se soit servi de la traduction de l'Apocalypse en cherchant à se rapprocher de l'hébreu.

(2) Le seul point douteux est de savoir *quand* Jean se fixa à Ephèse. Nous avons vu que la première épître catholique fut écrite peu après la chute de Jérusalem. Jean était dès cette époque à Ephèse.

Le quatrième évangile et l'Apocalypse nous révèlent deux personnalités bien distinctes. Celle de l'apôtre est trop connue pour qu'il soit nécessaire de nous en occuper ici. Mais il sera peut-être de quelque utilité de rechercher les circonstances qui ont donné naissance à l'*Apocalypse*. Il y a dans toutes les grandes crises religieuses ou politiques, des hommes qui acceptent avec joie les vérités nouvelles, mais sans pouvoir se détacher du passé et sortir complétement du milieu où leur individualité s'est formée. Notre prophète appartient à cette classe-là. Il est chrétien, et ce serait méconnaître sa pensée que de voir en lui un ennemi des pagano-chrétiens : l'Evangile éternel doit, dit-il, être porté à travers tous les peuples et toutes les tribus de la terre. Mais, en se convertissant à l'Evangile, le presbytre ne renonça à aucune de ses espérances et de ses croyances juives. Au contraire, il y trouva la pleine réalisation de ses secrets désirs et salua en Jésus-Christ le Messie promis par les prophètes.

Mais sa foi ne tarda pas à se heurter contre plus d'un obstacle.

En premier lieu, le Christ, loin d'être reçu et acclamé par tous, était repoussé par les païens et persécuté par eux dans la personne de ses disciples. Au lieu de la victoire, les nouveaux chrétiens avaient trouvé la lutte, au lieu de la couronne, le martyre. Douloureuse contradiction, mystère d'autant plus angoissant que l'Evangile, c'est-à-dire la vérité, ne peut être vaincue par la force.

Mais un mystère qui n'étonnait pas moins la foi du presbytre, c'était la non-réalisation des promesses faites par Dieu à Israël. Ces promesses étaient trop positives pour pouvoir être l'objet d'aucun doute et Israël ne pouvait oublier qu'il était l'enfant bien-aimé de Jéhovah. Néanmoins, il était relégué dans l'ombre, Jérusalem, la ville sainte, était menacée ; le peuple élu semblait sur le point d'être rejeté et il suffit de l'épître aux Romains pour voir ce que cette pensée apportait de trouble dans l'âme du Juif le plus universaliste de cette époque (Rom. IX-XI).

L'Apocalypse a pour but de répondre d'une manière indirecte mais décisive à ces diverses difficultés.

Les chrétiens ne doivent pas se laisser décourager par la persécution et la résistance du monde : la délivrance est proche et le Seigneur vient sur les nuées au secours des siens (Apoc. I, 3, 7). Après avoir été sévèrement châtiées, les puissances du monde succomberont ; Rome, la persécutrice des fidèles, sera anéantie

et elle sera ruinée par Néron, l'ennemi acharné des chrétiens, qui, avec l'aide des princes de l'Orient (les dix cornes de la bête), recouvrera l'empire qu'il avait perdu, le châtiment des ennemis de l'Evangile sera pour les fidèles le gage éclatant de l'immuable fidélité de Dieu, aussi conçoit-on la légitime impatience du prophète à la pensée de la prochaine venue du Christ (Apoc. XXII, 20). Jérusalem ne périra pas, une partie seulement de la ville sainte tombera; mais la ville elle-même subsistera: que dis-je? les élus habiteront la Jérusalem céleste descendue d'en haut; c'est pourquoi le nom de Juifs est-il un titre d'honneur même pour les chrétiens, et ainsi se réaliseront les promesses faites par Dieu à Israël.

Telle est, ce semble, la double pensée qui a inspiré le prophète du Nouveau Testament.

Devons-nous nous montrer à son égard aussi sévère que Luther (1), et rejeter l'Apocalypse du canon du Nouveau Testament? Assurément, non.

Sans doute, malgré l'espérance du prophète, Jérusalem a été détruite, comme l'avait prédit le Seigneur et ce serait se tromper étrangement que de chercher dans les événements contemporains l'accomplissement de tel passage de l'Apocalypse. Mais, d'un côté, Jean a annoncé, avec cette intuition de la foi qui ne trompe pas, la ruine de Rome à une époque où rien ne la faisait prévoir; il a senti que la chute de cette nouvelle Babylone amènerait, pour les chrétiens, une longue ère de paix et de tranquillité. Il a ainsi raffermi la confiance des fidèles de cette époque en l'immuable fidélité de Dieu, et cette assurance qui a inspiré les prophètes est une des colonnes de notre foi. Et d'un autre côté l'Apocalypse marque une date historique: elle nous montre quels sentiments firent naître, dans l'âme d'un judéo-chrétien, les périls dont Jérusalem était menacée.

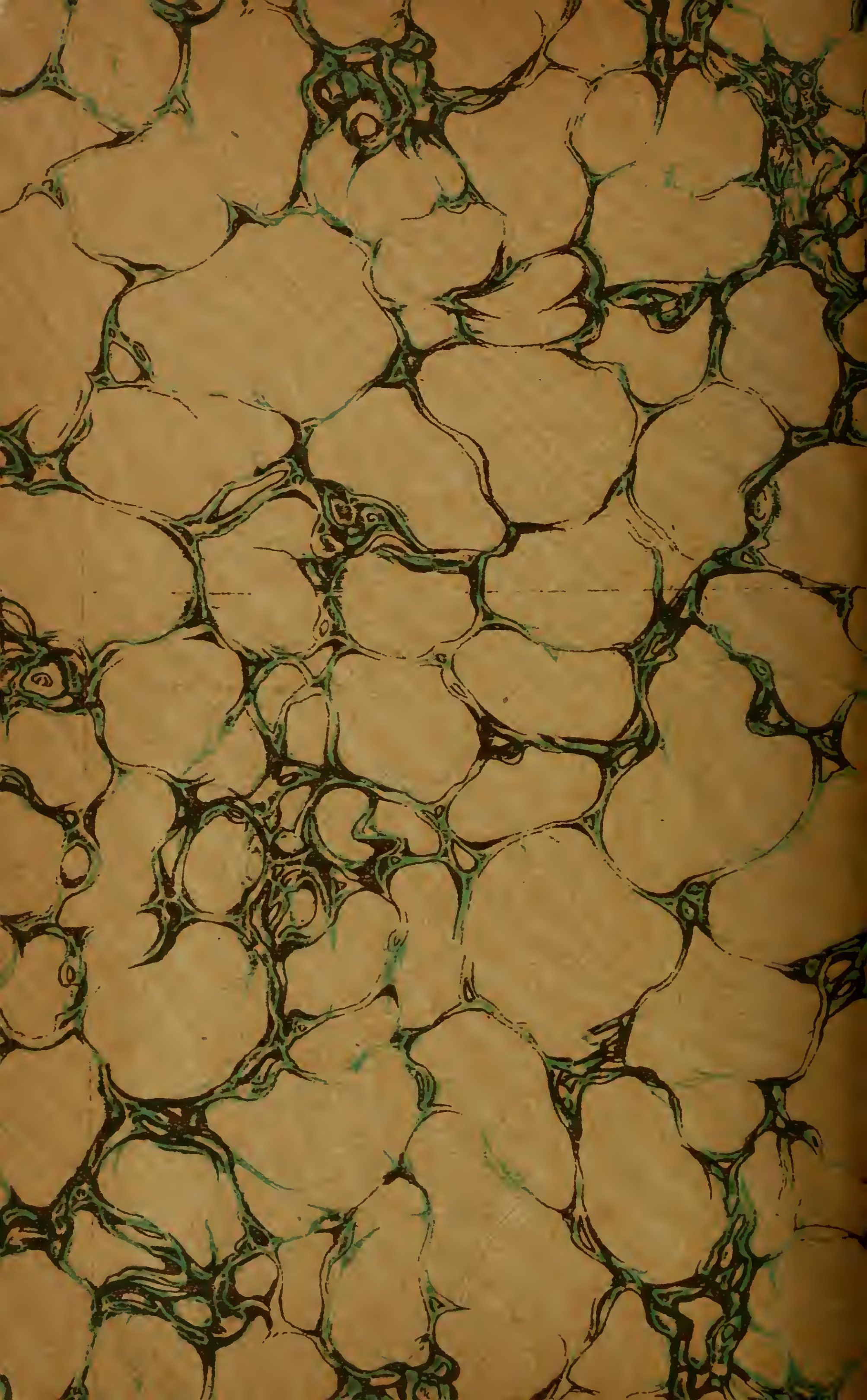
A ce double titre, elle a sa place parmi les livres canoniques du Nouveau Testament.

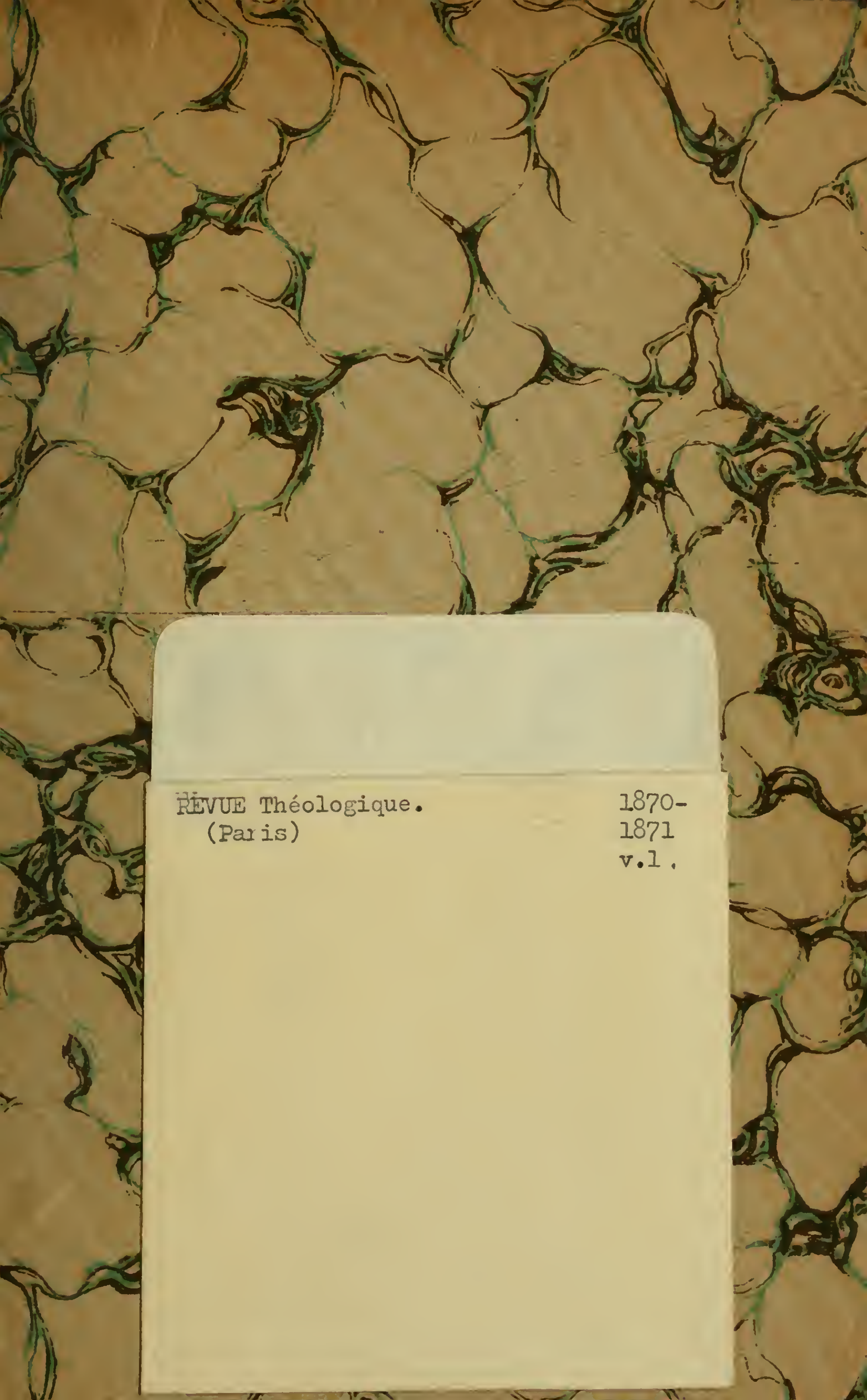
GUSTAVE MEYER.

(1) « *Peu s'en faut que je ne tienne ce livre ni pour apostolique ni pour prophétique.* » (Préf. de l'Apoc.)

Pour le comité de rédaction : R. HOLLARD, *rédacteur gérant.*

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1871.





RÉVUE Théologique.
(Paris)
1870-
1871
v.1.

